

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

EZEQUIEL WESTPHAL

**PARA ALÉM DO PARAÍSO:
UMA REINTERPRETAÇÃO SOCIOLOGICA DO DISCURSO AMBIENTAL
SOBRE AS IDENTIDADES DE GRUPOS TRADICIONAIS E DE SUAS
PRÁXIS RELIGIOSAS POPULARES NA ILHA DO MEL**

CURITIBA

2014

EZEQUIEL WESTPHAL

**PARA ALÉM DO PARAÍSO:
UMA REINTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DO DISCURSO AMBIENTAL
SOBRE AS IDENTIDADES DE GRUPOS TRADICIONAIS E DE SUAS
PRÁXIS RELIGIOSAS POPULARES NA ILHA DO MEL**

Tese apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, na Linha de Pesquisa de Ruralidades e Meio Ambiente, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

CURITIBA

2014

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Westphal, Ezequiel

Para além do paraíso : uma reinterpretação sociológica do discurso ambiental sobre as identidades de grupos tradicionais e de suas práticas religiosas populares na Ilha do Mel / Ezequiel Westphal – Curitiba, 2014.

305 f.

Orientador : Profº. Drº. Osvaldo Heller da Silva

Tese (Doutorado em Sociologia) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

1. Religião - Aspectos sociais - Ilha do Mel (PR). 2. Religiosidade.
3. Pescadores – Ilha do Mel (PR). 4. Modernidade. 5. Mudança social.
6. Ilha do Mel (PR) – Condições sociais. I.Título.

CDD 303.4



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
Rua General Carneiro, 460 - 9º andar-sala 906 Fone e Fax: 3360-5173

PARECER

A banca examinadora, instituída pelo colegiado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, após argüir o(a) candidato(a) **Ezequiel Westphal**, em relação ao seu trabalho de tese intitulado "PARA ALÉM DO PARAÍSO: UMA REINTERPRETAÇÃO SOCIOLOGICA DO DISCURSO AMBIENTAL SOBRE AS IDENTIDADES DE GRUPOS TRADICIONAIS E DE SUAS PRÁXIS RELIGIOSAS POPULARES NA ILHA DO MEL" é de parecer favorável à aprovação com louvor do(a) acadêmico(a), habilitando-o(a) ao título de *Doutor* em Sociologia, linha de pesquisa "Ruralidades e Meio Ambiente" da área de concentração em SOCIOLOGIA. Curitiba, 28 de abril de 2014.


Prof. Dr. Dimas Floriani


Prof. Dr. Alfio Brandenburg


Prof. Dr. Roberto Martins de Souza


Prof.^a Dr.^a Clélia Peretti


Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva – orientador e presidente




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
Rua General Carneiro, 460 - 9º andar-sala 906 Fone e Fax: 3360-5173

Ata de Defesa de Tese De Doutorado

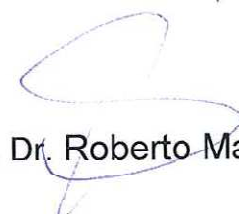
Ata da Sessão Pública, de defesa de tese para obtenção do Título de Doutor em Sociologia, área de concentração "SOCIOLOGIA", Linha de Pesquisa "Ruralidades e Meio Ambiente" No dia 28 de abril de 2014, às 14:00 horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, composta pelos Professores Doutores Dimas Floriani – UFPR, Alfio Brandenburg – UFPR, Roberto Martins de Souza – IFPR, Clécia Peretti – PUC-PR e Osvaldo Heller da Silva (Orientador e Presidente da banca) para avaliar a Tese de Doutorado de **Ezequiel Westphal** intitulada "PARA ALÉM DO PARAÍSO: UMA REINTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DO DISCURSO AMBIENTAL SOBRE AS IDENTIDADES DE GRUPOS TRADICIONAIS E DE SUAS PRÁXIS RELIGIOSAS POPULARES NA ILHA DO MEL", para obtenção do Título de Doutor em Sociologia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Colegiado do Programa e sob a coordenação do(a) Orientador(a). Após haver analisado o referido trabalho e argüido o(a) candidato(a), os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovação com louvor....." do(a) candidato(a), concedendo-lhe o título de **Doutor(a) em Sociologia**. Curitiba, 28 de abril de 2014.



Prof. Dr. Dimas Floriani



Prof. Dr. Alfio Brandenburg



Prof. Dr. Roberto Martins de Souza



Prof.ª Dr.ª Clécia Peretti



Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva
orientador e presidente

*A **Lourdinha**, quando criança, após jornada de trabalho diária, só pode estudar a luz da lua, na varanda da casa de meus avós pescadores. Escrevia em folhas de embrulho de pão, passadas a ferro, caprichosamente costuradas a mão e tinha o carvão, como lápis, vindo mais tarde, a tornar-se professora. A **Arno**, em que a escola multisseriada não soube incluí-lo e precisou trabalhar. Meus pais, “sábios doutores” a frente do seu tempo, dedico.*

*Ao **Augusto e Lincoln**, responsáveis por alimentarem em incentivo e apoio, diuturnamente, a esperança do sonho na realização do doutoramento, dedico.*

*A **Marili** (in memorian), amiga inesquecível, solar e companheira de vários momentos, dedico.*

AGRADECIMENTOS

“Feliz aquele que transfere o que sabe e aprende o que ensina”.

Cora Coralina

O verso acima, talvez possa traduzir o compromisso social do pesquisador, em sua formação de doutoramento, em uma das melhores instituições públicas deste país. Neste trabalho, muitas pessoas contribuíram...

Agradecimento especial ao *Doutor Osvaldo Heller da Silva*, orientador, pela amizade construída, sua inenarrável competência docente, na condição de intelectual e pesquisador. Osvaldo me fez enxergar o campo da pesquisa, nas entrelinhas dos textos e a vivenciar uma simultaneidade de tempos: da pesquisa, da maturidade maior que o doutorado promove, das minhas dificuldades, da redação do texto e, principalmente, do tempo de aprendizagem. Meu orientador tornou-me pesquisador ao me dar autonomia para mergulhar no trabalho de investigação. A você, minha gratidão!

Agradeço imensamente ao *Doutor Dimas Floriani* pelo grande apoio e incentivo acadêmico e pela sua primorosa contribuição docente ao longo do curso e na qualificação da tese. Dimas é uma das raras pessoas que a vida nos proporciona conhecer, pela sua identidade e inserção latino-americana, trajetória de vida na luta pelos direitos humanos, competência e reconhecimento acadêmico. Muito obrigado!

O *Doutor Alfio Brandenburg* me fez mergulhar no campo da Sociologia Rural, dos clássicos às questões contemporâneas de vida dos atores, em aulas que me permitiram entender a linha de pesquisa e a realizar minha incursão pela área da sociologia. Agradeço sua importante contribuição nesta tese e disposição na avaliação da mesma.

A *Doutora Clélia Peretti* por traduzir tempos de experiência pastoral e religiosa em campos de pesquisa teológica e pelas contribuições na qualificação e apoio para a conclusão desta pesquisa. Meu agradecimento por tamanha dedicação como avaliadora da tese e pelos estímulos à conclusão da mesma.

Ao *Doutor Roberto Martins de Souza*, pesquisador das populações tradicionais paranaenses e de engajamento nos movimentos sociais, minha gratidão pelas longas e incansáveis discussões quando da reestruturação do plano de trabalho da pesquisa. Agradeço pelas contribuições ao longo da investigação e pela participação como examinador desta tese.

Ao *Doutor Irineu Mário Colombo*, Reitor do IFPR, que confiou a mim e aos pares, um projeto educacional ‘*em construção*’. Minha gratidão pelo apoio em tempos institucionais difíceis.

Aos colegas da Área de Ciências Humanas e do Curso de Ciências Sociais do IFPR, campus Paranaguá, pelo incentivo: *Marcos, Luiz Belmiro, Rogério, Clóvis, Sidney, Maria Lúcia, Patrícia, Gleison, Aline, Roberto, Maurício, Emerson, Gisa e Antonio*.

Clóvis, Gisa e Wellington Meira pela amizade, os bons momentos e a idealização de projetos educacionais em comum.

Aos amigos/irmãos *Antonio Haliski e Maria Lúcia*, em todos os momentos da realização desta tese, pelas incansáveis contribuições, preocupações, leituras de fragmentos de texto, discussões dos procedimentos e pelos incentivos e estímulos de confiança para a conclusão das atividades de pesquisa, minha gratidão e amizade.

Aos amigos: *Marcos Pansardi*, por uma longa amizade construída e o apoio de um marxista convicto, que conflita em seu ceticismo, entre a materialidade e a curiosidade do sagrado; *Roberto Alves*, na recepção amiga de gestor quando do retorno das minhas atividades ao campus; *Ariel*, pelas colaborações sobre o litoral paranaense para a investigação; *Katiano*, na gentileza e prontidão em nos auxiliar na secretaria do Programa; *Joelson*, o constante incentivo desde a época da filosofia; *Patrícia Martins* pela sugestão bibliográfica sobre o litoral; *Pe. Messias*, pela inestimável ajuda para o entendimento das pastorais diocesanas de Paranaguá; *Pastores André e Glauco*, pelos contatos com as lideranças pentecostais na Ilha do Mel; *Mari*, no empréstimo do gravador para a realização das entrevistas; *Takao*, na cessão do notebook do IFPR; *Matheus*, na correção do resumo em inglês; *Kiko*, pelo suporte e préstimos ao colaborar com a qualidade dos arquivos de imagens (*coreldraw*) e arte gráfica; *Evandra e Patrícia*, na disponibilização das normas atualizadas da ABNT; *Rodrigo Sobrinho*, pela confiança e ajuda para conciliar gestão e tese; *Toni e Pedro*, pelo incentivo amigo; *Teresinha e Nádia*, por uma longa trajetória de amizade eletiva; *Gianfranco Bettega*, grande formador, responsável por me fazer mergulhar na sociologia da religião latino-americana; a *UFPR*, pela oportunidade de estudar em uma universidade federal pública de qualidade.

Ao *Robson, Rose, Oscar e Benjamin*, amigos especiais, como o vinho de boa safra, de histórias em comum...

Agradecimento especial a *Marília Reis*, uma das melhores historiadoras que conheço, pelo seu lapidamento atencioso aos textos iniciais do trabalho, discussões e longa amizade construída.

Aos *meus colegas da Pró-Reitoria de Ensino do IFPR*, no ritmo frenético do trabalho, por tamanha cordialidade e amizade.

A *minha família*, especialmente, irmãos, cunhadas e sobrinhos, pelo carinho e estímulo.

Agradecimento especial aos atores da pesquisa, a população tradicional de pescadores artesanais da Ilha do Mel e a todos os colaboradores do campo de investigação, meu respeito e gratidão.

“Tudo é natureza. Deus quando fez o mar, fez tudo bem preparado. Ele fez rio, fez lago, fez mar... Tudo o que é ser. Tá certo que o homem ajuda, mas não tão bem quanto Ele faz. Ele tira e põe. O homem tira e, às vezes, não põe. A natureza é ao contrário; veja a tempestade, ela não é ruim não. Amanhã está bom outra vez...”

*Sr. Luciano, pescador artesanal, 83 anos
Ilha do Mel, Paranaguá*

RESUMO

WESTPHAL, Ezequiel. **Para Além do Paraíso: uma reinterpretação sociológica do discurso ambiental sobre as identidades de grupos tradicionais e de suas práxis religiosas populares na Ilha do Mel.** 2014. 305 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

Esta tese tem por objetivo compreender de que forma o impacto do discurso e das práticas ambientais institucionais sobre os grupos tradicionais na Ilha do Mel, contribui para sobrepor à práxis das religiosidades populares em suas manifestações, crenças e no modo de vida moderno das diferentes identidades no campo religioso, como um dos espaços de resistência, mobilização e possível mudança da realidade social. Tal entendimento das representações e ações dos atores nas mudanças trazidas pela modernidade às tensões criadas no campo religioso, entre outros elementos, configura-se numa trama de forças diversas e contraditórias em um processo de construção sociocultural, no intuito de entender como as instituições religiosas, os indivíduos e o próprio campo são tencionados por lógicas diversas que tem significado na sua própria realidade. A pesquisa qualitativa voltou-se à discussão temática do discurso ambiental com o saber teológico, com a finalidade de priorizar questões epistemológicas contemporâneas na relação entre saberes instituídos e novos saberes (*em construção*) de fronteira latino-americana, voltados às crenças religiosas. Entrevistas estruturadas e semiestruturadas foram aplicadas aos sujeitos, resultando análise sobre o sentido religioso e as práxis religiosas dos atores.

Palavras-chave: Ilha do Mel. Pescadores Artesanais. Campo Religioso. Discurso Ambiental.

ABSTRACT

WESTPHAL, Ezequiel. **Beyond Paradise: a sociological reinterpretation of environmental speech about the identities of traditional groups and their popular religious practice in Ilha do Mel.** 2014. 305 f. Thesis (PhD) – Graduate Program in Sociology, Federal University of Paraná, Curitiba, 2014.

This thesis aims to understand how the impact of discourse and institutional environmental practices on traditional groups in Ilha do Mel, contributes to override the praxis of popular religiosity in its manifestations, beliefs and modern way of life of different identities in the religious field, as one of the spaces of resistance, mobilization and possible change of social reality. This understanding of the representations and actions of the actors in the changes brought by modernity to the tensions created in the religious field, among other things, appears in a web of diverse and contradictory forces in a process of social and cultural construction, in order to understand how the religious institutions, individuals and the field itself are tensioned by different logics that have meaning in their own reality. Qualitative research turned the thematic discussion of environmental speech with theological knowledge in order to prioritize contemporary epistemological issues in the relationship between established knowledge and new knowledge (in construction) of Latin American mark, turned to religious beliefs. Structured and semi-structured interviews were applied to the subjects resulting in analysis on the religious meaning and religious praxis of actors.

Keywords: Ilha do Mel. Fishermen. Religious Field. Environmental Discourse.

RESUMEN

WESTPHAL, Ezequiel. **Más Allá del Paraíso: una relectura sociológica del discurso ambiental sobre las identidades de los grupos tradicionales y sus praxis religiosas populares en Ilha do Mel.** 2014. 305 f. Tesis (Doctorado) - Programa de Posgrado en Sociología de la Universidad Federal de Paraná, Curitiba, 2014.

Esta tesis tiene como objetivo comprender cómo el impacto del discurso y de las prácticas ambientales institucionales bajo los grupos tradicionales en Ilha do Mel contribuye a sobreponer las praxis de las religiosidades populares en sus manifestaciones, creencias y formas de vida moderna de las diferentes identidades en el campo religioso, como uno de los espacios de resistencia, de movilización y el posible cambio de la realidad social. Esta comprensión de las representaciones y acciones de los actores en los cambios provocados por la modernidad a las tensiones creadas en el campo religioso, entre otros elementos, se configura en una red de fuerzas diversas y contradictorias en un proceso de construcción social y cultural, con el fin de entender cómo las instituciones religiosas, los individuos y el propio campo son tensionados por diferentes lógicas que tienen significado en su propia realidad. La investigación cualitativa se volvió al debate temático del discurso ambiental con el saber teológico con el intuito de priorizar cuestiones epistemológicas contemporáneas en la relación entre los saberes establecidos y los nuevos saberes (en construcción) de frontera latinoamericana, pertenecientes a las creencias religiosas. Las entrevistas estructuradas y semiestructuradas se aplicaron a los sujetos, resultando análisis acerca del sentido religioso y de las praxis religiosas de los actores.

Palabras clave: Ilha do Mel. Pescadores. El campo religioso. Discurso del Medio Ambiente.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

IMAGEM 1 -	Visão aérea panorâmica do litoral do Paraná	51
IMAGEM 2 -	Visão aérea da Ilha do Mel	52
IMAGEM 3 -	Embarcações comerciais entre Pontal do Sul e a Ilha do Mel, Paranaguá.....	166
IMAGEM 4 -	Painel da Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Vila Encantadas, Ilha do Mel.....	198
IMAGEM 5 -	Construção do novo templo religioso da Igreja Assembleia de Deus, Ilha do Mel.....	205
IMAGEM 6 -	Cartaz da escala de obreiros da Igreja Evangélica da Assembleia de Deus.....	213
ESQUEMA 1 -	Campo Religioso Atual: Ilha do Mel, Paranaguá/PR.....	228
IMAGEM 7 -	Banner da capela Nossa Senhora de Fátima.....	255

LISTA DE TABELAS

QUADRO 1	- Denominações religiosas no litoral paranaense.....	158
QUADRO 2	- Agentes religiosos identificados na Ilha do Mel.....	174
QUADRO 3	- Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Assembleia de Deus.....	219
QUADRO 4	- Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Bola de Neve.....	221
QUADRO 5	- Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Católica.....	223
QUADRO 6	- Percepções dos leigos católicos e pentecostais sobre os problemas sociais na Ilha do Mel.....	231
QUADRO 7	- Percepções dos leigos sobre os problemas ambientais.....	235
QUADRO 8	- Percepções dos leigos das Igrejas da Ilha do Mel.....	237
QUADRO 9	- Percepções da população tradicional da Ilha do Mel.....	241
QUADRO 10	- Percepções dos agentes religiosos da Ilha do Mel.....	246
QUADRO 11	- Resumo das percepções das autoridades religiosas, população tradicional e leigos católicos e pentecostais.....	252

LISTA DE SIGLAS

AIDS	Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
APAS	Áreas de Proteção Ambiental
CCJ	Comissão de Constituição e Justiça
CCTCI	Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática
CDHM	Comissão de Direitos Humanos e Minorias
CEB's	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Centro Episcopal Latino-Americano
CERU	Centro de Estudos Urbanos e Rurais do Paraná
CF	Campanha da Fraternidade
CFP	Conselho Federal de Psicologia
CIA	Agência Central de Inteligência
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
CSSF	Comissão de Seguridade Social e Família
D.E.R.	Departamento de Estradas e Rodagens
EJA	Educação de Jovens e Adultos
TIC	Tecnologias da Informação e Comunicação
IAP	Instituto Ambiental do Paraná
IBGE	Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia
IFPR	Instituto Federal do Paraná
Ilha	Ilha do Mel
ITC	Instituto de Terras e Cartografia
ITCG	Instituto de Terras, Cartografia e Geociências
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
LDB	Lei de Diretrizes e Base da Educação
LOHAS	Estilos de Vida, de Saúde e Sustentabilidade
MOBRAL	Mobilização Brasileira de Alfabetização
NSA	Agência Nacional de Segurança
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PT	Partido dos Trabalhadores
PJR	Pastoral da Juventude Rural
PRONATEC	Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego
REB	Revista Eclesiástica Brasileira
SPU	Serviço do Patrimônio da União
TdL	Teologia da Libertação
UCL	Université Catholique de Louvain
UFPR	Universidade Federal do Paraná

SUMÁRIO

PARTE I

1	INTRODUÇÃO.....	18
1.1	Alguns apontamentos: minha trajetória pessoal.....	18
1.1.1	A trajetória da pesquisa de doutoramento	21
1.2	Contextualizando a problemática da pesquisa: para além de qual paraíso?.....	28
1.2.1	Objetivos.....	37
1.3	Estrutura e organização da tese.....	38
1.4	Em busca de novas trilhas na Ilha do Mel: o percurso metodológico..	41
1.4.1	Construindo caminhos: procedimentos de pesquisa e de análise.....	44
2	DA ILHA DO MEL: TEMPORALIDADES E MEMÓRIA.....	48
2.1	Ilha do Mel: revisitando o lugar da narrativa.....	54
2.2	Içar redes em uma memória adormecida.....	60
2.2.1	Gentes	61
2.2.2	Crenças e sociabilidades	68
2.3	E o turismo chegou.....	74
2.4	Ausências em uma só ilha: por uma opção conceitual.....	77
3	CONCEITOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS QUE ORIENTAM A PESQUISA.....	81
3.1	Considerações sobre a nova racionalidade social produtiva: uma discussão sobre a reapropriação social da natureza.....	83
3.2	(Re)construindo conceitos: um olhar sobre a categoria da etnicidade.....	90
3.3	Dialogando sobre territórios e comunidades tradicionais.....	98
3.4	Sobre o conceito de identidade.....	105
4.	O CAMPO RELIGIOSO: AS RELAÇÕES SOCIAIS E DE PODER SIMBÓLICO.....	114
4.1	Considerações sobre o campo religioso latino-americano: o atual debate sociológico.....	124
4.1.1	Impactos trazidos pela modernidade: (re)pensando antigas e novas configurações religiosas.....	130
4.1.2	Em busca da nova visibilidade protestante: o sentido do avanço do pentecostalismo na América Latina	138
4.1.3	Novas dinâmicas da religiosidade latino-americana: considerações sobre o pluralismo religioso e a revitalização das religiões tradicionais.....	143
4.2	Desafios em pensar a cultura litorânea paranaense na perspectiva da religiosidade popular.....	153

PARTE II

5	DETALHANDO PROCEDIMENTOS DO CAMPO DE PESQUISA.....	165
5.1	Pelas trilhas e vilarejos da Ilha do Mel: as atividades de campo.....	165
5.1.1	Ao encontro dos atores.....	168
5.1.2	Entrevistas estruturadas.....	176
5.1.3	Entrevistas semiestruturadas.....	177
5.1.4	“Os daqui”: apresentando os atores da população tradicional.....	178
5.1.5	Apontamentos de campo: entrevistas com as autoridades religiosas.....	181
6	RESULTADOS DA PESQUISA: SOBRE A BUSCA DE SENTIDO RELIGIOSO E DAS PRÁXIS NA ILHA DO MEL.....	186
6.1	Sobre saberes e crenças religiosas tradicionais.....	186
6.2	Somos nativos pentecostais e católicos: em busca do sentido religioso.....	192
6.2.1	“Morar no céu”: a representação do paraíso religioso entre os pentecostais.....	197
6.2.2	Participar e conviver na igreja: o sentido de pertença.....	203
6.2.3	O sentido atual dos saberes tradicionais para os fieis no campo religioso.....	207
6.3	A organização e as lutas pastorais das igrejas na Ilha do Mel.....	210
6.3.1	Os projetos religiosos na Ilha do Mel: confrontando olhares dos leigos e das autoridades clericais.....	216
6.4	Confrontando práticas e discursos no campo religioso da Ilha do Mel.....	226
6.4.1	O olhar do voluntariado religioso católico e pentecostal sobre os problemas sociais.....	231
6.4.2	A percepção dos leigos católicos e pentecostais sobre o ambiente.....	235
6.4.3	Representações da população tradicional sobre o meio ambiente.....	240
6.4.4	O olhar das autoridades religiosas sobre o meio ambiente.....	244
6.4.5	Considerações sobre o quadro demonstrativo de percepções dos agentes, leigos e atores da população tradicional sobre o ambiente.....	251
6.5	Campo de tensões religiosas na Ilha do Mel.....	253
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	260
	REFERÊNCIAS.....	271
	FONTE PRIMÁRIA.....	282
	APÊNDICE 1 – Formulário de Consentimento de Entrevista.....	286
	APÊNDICE 2 – Roteiros de Entrevistas Semiestruturadas.....	288
	APÊNDICE 3 – Roteiro de Entrevista Estruturada: Ação Pastoral.....	295
	APÊNDICE 4 – Roteiro de Entrevista Estruturada: <i>Revisitando</i> o Campo Pós-Qualificação – Busca de Sentido Religioso.....	298
	APÊNDICE 5 – Levantamento de Teses e Dissertações sobre a Ilha do Mel...	301

Parte 1

“Os homens são livres, [...] enquanto agem, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”.

Hannah Arendt

1 INTRODUÇÃO

1.1 Alguns apontamentos: minha trajetória pessoal

A redação desta tese é resultado de uma trajetória de vida e de pesquisa do autor, de como lê o mundo e se vê no mesmo. O entendimento maior das opções teórico-metodológicas realizadas no texto pode ser mais bem compreendido pelo leitor na medida em que conheça um pouco deste memorial. Percebo a necessidade de apresentar alguns apontamentos da minha trajetória pessoal e de pesquisa no doutoramento, para justificar a opção temática.

Sou filho de borracheiro semiescolarizado luterano e professora primária católica. Irmãos católicos e um crente assembleísta. Meus avós maternos foram pescadores artesanais, coletores de berbigão e agricultores de roça de mandioca na Palhoça/SC. Do lado paterno, avós descendentes de imigrantes da colônia alemã do Serril/SC, agricultores e de ofício geral da carpintaria. A origem humilde da minha família reflete as dificuldades econômicas e regionais do lugar em que nasci: em um distrito do interior de Santa Catarina, Otacílio Costa (*Encruzilhada*), lugar de passagem para Lages.

Aprendi logo cedo que a vida é repleta de opções: algumas são acertadas, outras frustrantes, mas constituem-se passos de um mesmo caminhar. Talvez, por isso, a partir da adolescência, tenha sido um misto de várias experiências significativas: do trabalho às militâncias pastorais e sociais na juventude. Nesse sentido, cresci convivendo com experiências de velhos em minha casa... Não somente velhos, no sentido lato da palavra, mas velhos amigos, de vários sorrisos, de rostos sofridos, de olhos queridos, de coração aberto...

Na roda diária de conversas próximas ao fogão à lenha da casa de meus pais, sempre tive interesse na conversa de adultos: os *causos* alimentavam minha curiosidade e viagem na geografia do imaginário do narrador.

A experiência no Interior é de uma vida repleta de significados, mas que também se frustra nas limitações do próprio lugar. A nostalgia cede lugar para a realidade: as dificuldades de políticas públicas locais, a educação básica precária, o transporte obsoleto e difícil, a baixa renda familiar, a ausência quase por completa de infraestrutura em geral da cidade. Na maturidade, temos por hábito simplificar as

histórias de vida como situações antigas necessárias ou de possível compreensão.

Do espaço da minha casa, meu primeiro mundo, somado à rua, os amigos, a escola, o trabalho, o grupo de jovens, as pastorais da Igreja, os movimentos sociais da minha Região, a participação nas lutas da CPT, estas me trouxeram uma visão mais ampla da realidade, na maneira como enxergava o mundo.

A realidade dos movimentos em que participava era mais latente, em que pelas *ciências sociais* pude perceber minha realidade imediata dominada pela prática do coronelismo político, com terras de pequenos agricultores arrendadas ou vendidas para plantação de *pinus* de uma multinacional de papel e celulose. Comecei a enxergar a dependência das pessoas à fábrica, a mudança estética da paisagem, a extinção dos sítios, as tradições sendo perdidas, os interesses econômicos em torno da madeira, as relações amistosas entre o poder público, religioso e empresarial, o sentimento mátrio dos operários em relação à fábrica, uma escola oficial programada ao esvaziamento dos conteúdos programáticos. Da escola, ganhei o mundo, buscando novas experiências...

Meu interesse pelo magistério de educação básica e de ensino superior vem de longa data. Talvez, pelo fato de ter sido filho de pais com origem interiorana, que não tiveram possibilidade de permanência e convivência na escola, dado à realidade sociocultural e econômica que se encontravam. Tardamente, minha mãe tornou-se professora primária normalista da rede estadual de Santa Catarina influenciando-me indiretamente na paixão de ensinar. Em sintonia com Paulo Freire, o ato pedagógico de leitura da palavra e leitura do mundo tornou-se, para mim, uma dimensão de leitura conjugada da *palavramundo*¹.

É neste sentido, que meu engajamento político fora despertado e alimentado no bojo dos movimentos sociais da minha região serrana, em Santa Catarina, como as pastorais de Igreja, os movimentos de romaria do trabalhador, as Ceb's, os movimentos de juventude e estudantil até a militância nas favelas de Curitiba; em outros lugares, tive experiências como educador popular e na luta sindical em uma determinada época. É pelo fato de podermos lidar com homens e mulheres na sua complexidade e diversidade sociocultural no intuito de buscar a dignidade por meio da cidadania, sendo sujeitos capazes de inserção, organização e possível transformação da realidade, que os desafios de ser educador motivaram-me a

¹ Categoria utilizada por Paulo Freire.

estudar e atuar na área educacional.

Cursei graduações de Filosofia (*não reconhecida*), Ciências Sociais e História, alguns cursos de especialização na área e mestrado em Ciências Sociais. Minhas experiências acadêmicas tiveram momentos de incertezas e alguns êxitos. Na atualidade, o doutoramento em Sociologia é resultado de uma vida profissional e pessoal, que me instiga sempre o desejo de superação pessoal.

A universidade me trouxe inquietações e inseguranças frente à realidade. Não conseguia perceber significado nos conteúdos programáticos sem uma dimensão maior da realidade social. A experiência na vida universitária possibilitou-me ver que o conhecimento aprendido e socialmente construído passava a ser mediatizado pelo mundo, conflituoso, contraditório, complexo e reelaborado para a construção de uma nova síntese. Foi quando iniciei minhas experiências nas favelas de Curitiba e conjuntos habitacionais participando das pastorais sociais e das lutas em torno da moradia popular influenciado pelo método Paulo Freire. Apreendi com o povo assentado à beira do rio Barigui, nos bairros da Cidade Industrial e Fazendinha, as dificuldades de sobrevivência, a sabedoria popular, a simplicidade, as histórias de vida.

Participei de ocupações de terra na época e tornei-me voluntário na construção de casas populares na comunidade; senti no corpo a dor de um cassetete da polícia militar ao expulsar a comunidade da área assentada; participei da organização de associação de moradores, de grupos bíblicos na formação de comunidades eclesiais de base, entre outras experiências. Foi um constante aprendizado ouvir e observar a dificuldade das pessoas no seu dia a dia. Trabalhei em pastorais de conjuntos habitacionais, em paróquias e convivi por períodos em áreas de trabalhadores rurais e experiências com os coletores de lixo.

Sou educador. Durante vários anos atuo como professor de educação básica e de ensino superior. Já trabalhei em curso supletivo, nas favelas como educador popular na alfabetização da EJA, curso pré-vestibular, cursos de graduação, de especialização, educação à distância, consultorias educacionais, além de experiências profissionais na área da gestão escolar, entre outros. Sempre tive a pesquisa, voltada a minha ação docente, como uma atitude cotidiana e, a sala de aula, um espaço coletivo de trocas de experiências e construção de novas sínteses a partir da realidade-mundo. Atualmente sou professor de história e sociologia do Instituto Federal do Paraná (IFPR), lotado no campus Paranaguá.

1.1.1 A trajetória da pesquisa de doutoramento

A possibilidade de cursar sociologia resulta de uma trajetória acadêmica e profissional voltada ao ensino. Na condição de pesquisador, as inquietações tornam-se desafios teórico-metodológicos constantes no processo de construção da pesquisa, considerando o papel fundamental da linguagem e da complexidade do pensamento das ciências sociais. São experiências significativas no intuito de aproximar-se de diferentes perspectivas da realidade, considerando que o *corpus theoreticus* não constitui um conjunto de verdades incontestáveis, mas de possibilidades de investigação que sinalizam um olhar interdisciplinar, ou melhor, múltiplos olhares, sobre a complexidade dos sujeitos.

O interesse em estudar as práxis religiosas dos grupos tradicionais na Ilha do Mel² é fruto de uma redescoberta do lugar e de discernimento nos seminários de pesquisa do doutorado. A mudança de projeto foi decorrência do amadurecimento intelectual e clareza dos temas de interesse na linha de pesquisa de *Ruralidades, Atores e Meio Ambiente* e respectivas problemáticas discutidas com os professores pesquisadores e pós-graduandos no Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). A complexidade da população tradicional da Ilha era uma incógnita; inicialmente, o interesse de pesquisa voltava-se a outra abordagem.

A inquietação maior era o estudo da Revista Eclesiástica Brasileira (REB), importante periódico formador de opinião de uma intelectualidade católica, priorizando análise sobre a crise do sentido unitário do discurso religioso e a identificação ou não das lideranças leigas, no campo pastoral, com as novas tendências e temas do pensamento teológico de libertação, no período de 1979 a 2007, em uma perspectiva latino-americana. A preocupação era compreender o sentido da crise e a mudança do posicionamento dos teólogos sobre a “ampliação” ou “mudança” do objeto da teologia da libertação nas publicações de periódicos. O foco maior residia em perceber como tais ideias agem sobre uma intelectualidade leiga na formação de opiniões que podem ou não influenciar ações pastorais e políticas no campo social e como os atores sociais se reconheciam ou não, a partir

² A abreviação “Ilha” será utilizada ao longo do texto para identificar a “Ilha do Mel”.

das suas práxis, com os ideais contemplados por uma intelectualidade majoritariamente católica.

No caso, mudar o foco da pesquisa remeteu-me a outra perspectiva. Entender a complexidade de uma ilha, na simbologia do território e da população tradicional em suas práxis religiosas, as relações sociais, de tensões locais e de poder estabelecidas no campo religioso, foi um aprendizado constante. Aos desafios, surgiram desde o mapeamento da realidade sociocultural ao entendimento do campo de pesquisa. Inicialmente, houve uma resistência pessoal em submeter uma nova proposta de investigação. Talvez, porque a idealização de aprofundamento teórico-metodológico da temática do mestrado tornou-se um obstáculo quase intransponível para abertura de novos horizontes. Por isso, foram necessários longos debates com pesquisadores e professores para definir novo objeto e compreender a problemática de pesquisa, particularmente de um amigo sociólogo “*coorientador*”, estudioso de populações tradicionais. A isso, ocorreu um período de distanciamento e conflito pessoal, no sentido de que o ato de pesquisar é também um ato de angústias pessoais quando ainda não se tem clareza teórico-metodológica do processo de construção de uma tese.

Para tanto, os *insight* da pesquisa ocorriam na medida em que havia maior envolvimento nas leituras e na produção acadêmica. Foi quando decidi, após a conclusão dos créditos, submeter no período de um ano, três trabalhos conexos, em importantes congressos e simpósios nacionais de Sociologia, no intuito de apreciação do texto e debate. A partir daí as proposições de como prosseguir na pesquisa foram significativas propiciando maior clareza na apresentação da proposta de plano de trabalho ao orientador.

Desta forma, a tese tinha por motivação maior atender a duas grandezas: uma *individual* e outra *coletiva*.

A *proposta individual* trazia por interesse a discussão do fenômeno religioso e de uma literatura socioantropológica com acentuada inclinação aos autores da sociologia da religião latino-americana para se pensar a dinâmica das religiosidades populares e das relações de poder no litoral paranaense. Cabe aqui salientar, que a complexidade do campo religioso sempre foi uma identificação pessoal pela relevância que, historicamente, organizações, agentes, empreendimentos religiosos e respectivas doutrinas tomam evidência no cotidiano de modo globalizado. Além

disso, é um campo ampliado nas discussões pelas múltiplas possibilidades de investigação científica em uma realidade próxima.

A *proposta coletiva* voltou-se ao interesse de investigar a temática das religiosidades populares na estreita relação com a linha de pesquisa do Programa, principalmente, na referência com o discurso ambiental, contribuindo na abordagem diferenciada da problemática tratada. Esta foi à contribuição de uma área de concentração que propicia a troca de experiências de trabalhos em construção ou de grupos de pesquisa constituídos em que as categorias do *rural* e do *meio ambiente* refletem contextos e propostas diferenciadas de aproximação da realidade. Ocorre também, pelo fato de ser professor em um campus da Rede Federal, num compromisso de voltar-se aos arranjos produtivos locais e, colaborativamente, com estudantes e professores, construir vínculos com os diversos atores dos movimentos sociais, no intuito de propiciar uma práxis coletiva de reconhecimento e inserção regional, a partir da realidade e da leitura de mundo dos sujeitos.

Portanto, esta pesquisa nasceu de uma inquietação pessoal em perceber a dinâmica e as mudanças das religiosidades populares no litoral paranaense, em sua complexidade e diversidade, até então, com inexpressiva discussão no campo acadêmico. Acompanha também a trajetória pessoal nos movimentos pastorais e identificação temática do pesquisador.

No caso, as ausências são o desafio maior para um trabalho de tradução, ou melhor, de reinterpretação sociológica do discurso ambiental sobre as identidades da população tradicional e das suas práxis religiosas na Ilha do Mel. Grande parte da produção científica do discurso ambiental instituído sobre a Ilha se aproximou de consensos, com um olhar externo sobre o modo de vida da população tradicional, exceto alguns trabalhos que realizaram mapeamentos e pesquisas etnográficas de outra natureza.

Na trajetória da pesquisa, ocorreu adoção de um caminho equivocado quando diante de mais uma encruzilhada. O ponto de partida desta tese considerou o levantamento inicial de 10 teses e 24 dissertações sobre a Ilha do Mel, no período de 1954 a 2011. De início, foi realizada a leitura e fichamento destes trabalhos em diversas áreas do conhecimento. Para isso, considerava-se que o universo da pesquisa sobre a produção científica de teses e dissertações, não era neutro. Ao contrário, caracteriza o conjunto de interesses e ideologias presentes no campo. É conflitivo e possui pretensões distintas. Temas variados de pesquisa foram

identificados sobre as “comunidades locais”; “uso dos recursos naturais no litoral”; “degradação ambiental da Vila de Encantadas”; “efeitos do derramamento de óleo”; “a pesca na Ilha”; “situação socioambiental”; “etnografia das Vilas”; “qualidade d’água”; “turismo e gestão ambiental”; “perfil dos visitantes”; “relações entre energia elétrica e conforto”; “processo erosivo”; “exploração do trabalho dos pescadores artesanais”, entre outros assuntos, demonstrando a heterogeneidade das pesquisas, a posição assumida pelos acadêmicos e o pseudo problema assumido por este pesquisador.

O trabalho estava rumando para outra direção, em relação ao estudo do campo intelectual nas relações entre grupos de pesquisadores em sua proximidade de formação acadêmica e objetos de estudo - e também em seu conjunto - e os diferentes interesses de campos locais de pesquisa sobre a Ilha. Mais de uma tese estava presente no campo de investigação. Foi somente com os questionamentos dos avaliadores da banca de qualificação que não prossegui no estudo do campo intelectual, excluindo da tese os textos já produzidos. No entanto, todo o estado da arte realizado de leitura, fichamento e classificação de informações das teses e dissertações sobre a Ilha foram fundamentais para a compreensão da problemática da pesquisa e ajudou-me muito a ter maior clareza sobre os procedimentos.

Desta maneira, esta tese ousa “*reinterpretar*”, pois parte da perspectiva de outra abordagem na relação da teoria com o tratamento das fontes em uma pesquisa qualitativa. Além disso, é também a construção de uma “*análise sociológica*”, porque demarca o campo disciplinar, específico da exigência da formação do pesquisador, ao interagir com dialogicidade na área interdisciplinar do conhecimento. Busca também, a partir do levantamento da produção acadêmica de teses e dissertações, indícios de sobreposições de discursos ambientais entre uma racionalidade econômica e uma racionalidade ambiental, na sua relação com as fontes primárias.

Entretanto, a originalidade da pesquisa foi de estabelecer essas relações no campo religioso, ao aprofundar análise sobre as “*práxis religiosas populares*” com os “*grupos tradicionais da Ilha do Mel*”, traduzidas e contextualizadas com as discussões do fenômeno religioso na contemporaneidade. Campo religioso este, praticamente silenciado no campo acadêmico. No entanto, optou-se, após vasto levantamento de fontes, pela “*Ilha do Mel*”, ao abranger o território da Ilha em suas comunidades, por caracterizar um campo de tensões, um território de população

tradicional, detentora de uma complexidade ecossociocultural de grande desafio acadêmico para pensá-lo, no campo religioso, interagindo macro e micro sociologias de análise conjuntural.

As atividades de pesquisa de campo ocorreram desde o início do ano de 2012 a janeiro de 2014, considerando-se contatos de pesquisa exploratória e de observação esporádica anterior.

Perceber a complexidade de uma Ilha turística na compreensão do campo religioso, não foi tarefa fácil para entendimento da lógica de seu funcionamento e das relações socioculturais e religiosas estabelecidas. A dificuldade inicial foi discernir o que se entendia por população tradicional na Ilha do Mel e o mapeamento da sua realidade complexa. De imediato, as relações de parentesco estabelecidas identificavam vários atores no processo, na aparente ilusão que os sujeitos, em várias comunidades ou vilas, possuíam relação direta com a pesca artesanal na revitalização de seus saberes e tradições coletivas.

Durante a pesquisa, algumas percepções ficavam mais claras. Há de se reconhecer uma temporalidade própria do nativo em seu território. A transposição do ritmo frenético da cidade para uma Ilha não ocorre do mesmo modo. Estas são percebíveis quando se trata de negócios que envolvem o transporte de passageiros, dos barcos e o horário de trabalho nas pousadas e restaurantes. No entanto, a dimensão do tempo é outra quando se volta às atividades de pesca artesanal, nas relações de sociabilidade, do lazer, de credo e participação religiosa...

Além disso, os reflexos dos empreendimentos turísticos durante décadas e a legislação ambiental imposta na criação da Estação Ecológica e de regulação diária do cotidiano da população tradicional, modificaram o modo de vida local, considerando-se os grupos tradicionais que resistem à mudança. Foi comum encontrar o presidente da Associação de Moradores de uma Vila, que é nativo, com descendência de pescadores artesanais, porém servidor público aposentado, dono de pequena pousada e lanchonete, além do fato de ser proprietário de uma pequena chácara em Paranaguá, estar à frente das “lutas dos moradores”. De outro, a presidenta da Associação de Pescadores da Ponta Oeste, manter-se convicta enquanto pescadora artesanal, criadora de ostras, pedagoga, técnica em aquicultura e militante pela luta do reconhecimento do direito cultural do território e das famílias de pescadores artesanais. Por toda Ilha, as formas de exploração do trabalho e de

interferência no estilo de vida dos nativos alteram suas tradições religiosas e de pescadores artesanais.

Ao utilizarmos como técnica de pesquisa qualitativa o instrumento das entrevistas, estas não acompanharam procedimento sequencial no depoimento de atores ou agentes religiosos em uma mesma época, de acordo com cada roteiro, mas em momentos distintos. Cavar o dado, tendo como fonte primária a oralidade de grupos tradicionais e a disposição dos mesmos, na Ilha, fez com que a noção de espacialidade fosse maior do que a sua área demarcada. No cotidiano da pesquisa, os contatos com os atores tiveram suas dificuldades e diferentes temporalidades. Entender essa temporalidade e perceber que muitas vezes, estes não se encontravam em casa ou no trabalho, necessitava longas travessias nas trilhas e praias por horas para encontrá-los. Tudo a pé. Outros locais chegam-se somente de barco ou com o mapa das marés, na encosta dos morros e das praias, após longas caminhadas. Chuva e sol foram constantes, como também, vez e quando, a surpresa de algum réptil cortar o caminho nas trilhas mais isoladas.

A iniciativa adotada foi de estabelecer contatos e vínculos pessoais com os nativos e seus moradores para maior entendimento do campo religioso. Desta maneira, definiram-se, aos poucos, criteriosamente, quem seriam os atores entrevistados e o tipo de entrevista a ser aplicada, como a exploratória.

Optou-se por entrevistas estruturadas e semiestruturadas por coerência a proposta desta pesquisa qualitativa e na valorização dos relatos das experiências e da visão de mundo dos atores. Neste sentido, estas acompanharam dois momentos distintos e correlatos: *antes* e *após* banca de qualificação de tese. Antes, ocorreu a realização de algumas entrevistas com autoridades religiosas e nativas, ainda de forma incompleta, no levantamento dos dados. Após, pelo fato do questionamento da banca de avaliadores orientarem para redirecionar o foco na busca do sentido religioso e dar maior clareza e especificidade ao campo. Estas ocorreram na Ilha do Mel (*nativos e agentes religiosos*), em Paranaguá (*um pastor*) e Campina Grande do Sul (*bispo emérito*).

Diante disso, repensei o campo de investigação. Foram elaborados novos roteiros para entrevistas, redefinidos critérios e atores, repensados o formulário de consentimento ou autorização... Houve um período de três meses de revisitação à Ilha do Mel e transcrição na íntegra de todas as entrevistas. Durante o período, a imersão e convivência com as pessoas foram constantes e significativas. A pesquisa

foi reelaborada na revisão dos objetivos, da hipótese, dos fundamentos teóricos e na sua estrutura textual com subtrações ou acréscimos de informações.

Das entrevistas, as experiências são múltiplas: do bispo com doença de *parkinson* sendo acompanhado de profissionais da área da saúde por 4 horas, após dois anos de contato constante para a realização da mesma, pela fragilidade física à simbólica entrevista com o pescador artesanal mais antigo da Ilha em atividade, em uma canoa, ao fazer o lance, em três horas de grande aprendizado sobre as técnicas de pesca, dos relatos da sua sabedoria popular e crenças religiosas.

As entrevistas ocorreram de várias formas: sentados ao chão sob o pé do limoeiro; nas trilhas; na cozinha ou na sala das casas; no templo religioso; limpando conjuntamente o peixe; no barco; no quintal; no bar; entre outros. Havia também entrevistados que transferiam a data do encontro para me receber com satisfação em suas casas, impecáveis em organização e limpeza, na gentileza de oferecerem suco ou café. Outros se banhavam e aguardavam com a família na sala, vestidos com a melhor roupa ou traje, para serem entrevistados; alguns deixaram o ventilador próximo para maior conforto e hospitalidade. Em cada uma destas, há sentido único, desde a resistência para falar, quando ainda não havia confiança e vínculos pessoais e afetivos a um modo corporativo resistente das autoridades das instituições religiosas, para comentar sobre suas práxis.

Encontrei mulheres evangélicas militantes na luta do direito cultural da população artesanal e do território da sua comunidade, organizadas em Associação própria e mulheres obreiras que desejavam de imediato conhecer Jesus e obter a 'salvação eterna' com papéis religiosos bem definidos dos homens. Pessoas humildes que se emocionaram ao falar de si e de suas crenças, das dificuldades sofridas e sobre o sentido religioso que procuram dar as suas vidas na atualidade, bem como da coerção de pastores. Atores indignados com a estrutura de poder e fiscalização sobre seu cotidiano e dos seus interesses de moradia pelos órgãos ambientais, como o IAP. Leigos magoados pelos rumos da ação pastoral da sua igreja e obreiros convictos em suas práxis religiosas comunitárias. Há também, de um lado, agentes e lideranças religiosas idealistas em seus projetos comunitários e, de outro, autoridades religiosas, sem perspectiva presente ou futura de mudança, na nostalgia de um tempo ido, em que os ideais da teologia da libertação não foram confirmados na prática dos atores, nas suas comunidades locais e na diocese. Campos de disputas, de tensões....

Por fim, o ato solitário de escrever é sempre um aprendizado constante. Não há data ou período para se ler e escrever; há exercício e disciplina diária. Como é difícil cortar um texto! No entanto, cortar, acrescentar, revisar, reler, foram ações contínuas, pois sempre haverá o que cortar ou acrescentar. Muitos esquemas da tese foram construídos e várias foram as mudanças estruturais no texto no decorrer da pesquisa. Escrita e reescrita, foram práticas constantes para se chegar a um pretense equilíbrio significativo do essencial. Parafraseando Raquel de Queiróz, indagada por uma jornalista se valeu a pena a carreira de escritora, responde: “___ o que vale a pena é a tarefa concluída. (...) Um honesto operário que trabalhou conscienciosamente no seu artesanato” (STEEN, 2008, p. 106). Foi isso!

Portanto, convido você, leitor, a caminharmos juntos nas inúmeras trilhas e encruzilhadas dos vilarejos da Ilha, a conhecer um pouco das lutas e histórias de vida dos atores, as relações estabelecidas, o sentido e a complexidade das suas crenças e experiências religiosas apresentadas nesta síntese. Naveguemos à Ilha do Mel, “*Para Além do Paraíso*”.

1.2 Contextualizando a problemática da pesquisa: para além de qual paraíso?

A Ilha do Mel é tema de investigação científica de pesquisadores nas diferentes áreas³ do conhecimento, com produções acadêmicas⁴ de teses e dissertações desde 1954, sem considerar uma gama de trabalhos de relevância em periódicos e outros meios de circulação, sobretudo com ênfase ao estudo de temas ambientais e de potencial turístico mercadológico.

No entanto, o debate acadêmico e a atual legislação ambiental, demonstram vulnerabilidade no entendimento da resistência e organização dos atores sociais na Ilha, principalmente o direito à informação, o acesso aos recursos naturais e aos bens e serviços comuns da comunidade. Esta possui a representação de um lugar

³ Os trabalhos *stricto sensu* voltam-se as áreas da oceanografia, biologia marinha, turismo, antropologia social, ecologia, engenharia florestal, geografia, aquicultura e engenharia da pesca.

⁴ A produção acadêmica das teses e dissertações sobre a Ilha está relacionada a temas diversos como a gestão pública e ambiental, o estudo da vegetação, a exploração dos recursos naturais, o saneamento básico, a problemática do lixo, a implantação e uso da energia elétrica, a pesca artesanal e em escala industrial, o processo de erosão de certas áreas, a economia do turismo local, entre muitos outros.

paradisíaco, no imaginário social, por considerá-la como um dos referenciais turísticos mais importantes do Paraná, pela sua paisagem, relevo, ecossistema privilegiado, no contexto do bioma da Mata Atlântica, e de sua proximidade do continente⁵.

Entretanto, a referência às comunidades locais é apresentada na literatura como caracterizações gerais dos vilarejos e relatos a ‘certos agrupamentos humanos que não chegam a compor uma vila’. Há ainda depoimentos imprecisos sobre ‘surto de insetos, no passado, afastando comunidades tradicionais de pescadores artesanais da costa norte para outros lugares do Litoral’; ou, ainda, certos equívocos indicando que a ‘costa oeste tem a existência de um grupo de pescadores, mas estes não possuem nenhum contato com os demais moradores da Ilha’.

Ao considerarmos a predominância da questão ambiental no desenvolvimento de políticas públicas voltadas aos interesses econômicos sobre as identidades e a cultura da população tradicional na Ilha, coube aqui a possibilidade de construção de uma síntese capaz de explicar as questões correlatas de partida desse estudo: *de que forma o impacto do discurso ambiental sobre os grupos tradicionais na Ilha do Mel, sobrepõe a práxis das religiosidades populares em suas manifestações, crenças e no modo de vida moderno das diferentes identidades, como espaço de resistência e mobilização? Será que o discurso ambiental sofreu deslocamento semântico e foi incorporado nas práticas e nos discursos religiosos dos atores na Ilha do Mel?*

Faz-se mister esclarecer que no campo religioso, há uma importante configuração a ser desvelada, ausente na literatura ambientalista, em pouco considerar análise socioantropológica na compreensão das subjetividades e da complexidade sociocultural da população tradicional.

Enrique Leff (2009) ao analisar a dimensão da ecologia, do capital e da cultura na perspectiva da territorialização ambiental, acentua que, na atualidade, a organização de grupos e povos tradicionais latino-americanos está reclamando direitos étnicos em relação à autogestão dos seus meios de existência e pela

⁵ A Ilha do Mel foi sempre local desejado por turistas, desde o antigo costume no início do século 20, das famílias ricas curitubanas de possuírem propriedades nas proximidades da Vila de Fortaleza, utilizada para o lazer e o descanso, principalmente em períodos de inverno, quando buscavam se ausentar da vida citadina e fugir do risco de doenças como o tifo e a malária. Na atualidade, é idealizada como lugar rústico, de belas paisagens, pouco habitado durante o ano, quase sem policiamento; com dificuldades de acesso, porém de uma magia compensatória.

reapropriação coletiva dos seus territórios, buscando novos significados aos recursos naturais, criando órgãos de representação própria para resolver os problemas ambientais. Assim, a problemática ambiental dá um novo significado às lutas sociais pela justa distribuição da riqueza, na restituição das terras e do processo produtivo com melhores condições de vida. Entende o autor, esta nova ótica do conceito de natureza faz com que não a percebamos somente como uma visão estética da paisagem, dos interesses econômicos sobre os recursos naturais e de tudo o que representa, mas também como um patrimônio histórico e cultural dos povos originários⁶, comunidades e grupos tradicionais.

Pensar tal lógica na Ilha também é repensar como que certas práticas de organização e mobilização popular, e a irrupção das mesmas - entendidas como ações de resistência e ruptura - questionam os paradigmas tradicionais da sociologia contemporânea. Ao analisarmos os movimentos a partir de tipologias clássicas da ação dos atores sociais, identifica-se que há ausências não contempladas ou novas relações interdisciplinares a serem construídas, sendo que o campo religioso torna-se uma das abordagens de leitura do real em sua complexidade.

Ao considerarmos, que um dos pontos fulcrais é a reapropriação social da natureza, processo pelo qual confluem interesses de vários atores sociais, historicamente, na Ilha, entendemos que a religiosidade popular não saiu de cena, muito menos em relação a sua população tradicional de pescadores artesanais. No entanto, aquilo que perpassa o domínio do discurso ambiental em sua forma de articulação e organização, não só pode-se considerar reducionista e sem expressão as práxis religiosas populares dos grupos tradicionais, assim como a identidade dos mesmos no território cultural.

Em resumo, a problemática da pesquisa parte da incidência dos discursos ambientais da produção acadêmica sobre a Ilha do Mel, como ponto de partida para

⁶ Nesta pesquisa, utilizo o termo “povos originários” no lugar de “índio” ou “povos indígenas”, por entender que este último, trata-se de um rótulo homogeneizador, na ótica do colonizador, ao não considerar, historicamente, que os povos originários já tinham desenvolvido sua cultura e tradições no Brasil, anterior à conquista ibérica colonial, em uma perspectiva latino-americana. Estes, por sua vez, compartilham experiências, conhecimento, estabelecem trocas comuns seculares de saberes e práticas de manejo, na produção de técnicas e tecnologias próprias. Reverenciam as forças da natureza, por meio das suas crenças, bem como possuem um modo de vida comunitário, em que resistem e se organizam pelos direitos de seus povos.

o entendimento da complexidade do campo religioso, considerando-se os reflexos da globalização e da modernidade, bem como das mudanças religiosas, em duas proposições distintas: a racionalidade econômica produtiva sobre o ambiente e uma racionalidade social da natureza.

As lutas simbólicas de poderes religiosos e de gestão pública ambiental, bem como o campo de disputas e de interesses que envolvem a relação dos fieis, das lideranças religiosas e da população tradicional com as autoridades, emergem conflitos identitários, que sobrepõem os discursos ambientais, no qual as práxis religiosas são percebidas em ausências de possíveis emergências de resistência e mobilização popular. Entender a complexidade dos discursos que incidem sobre as crenças e práticas, o sentido do fenômeno religioso para os nativos e, se estes sofreram deslocamento semântico nas práticas religiosas ou discursivas, é por esta trilha que percorre o trabalho.

Prioriza-se ao longo da pesquisa a apresentação de pressupostos teóricos e de análise para a discussão das questões centrais de aproximação e compreensão desta realidade. Neste ponto, passa-se a indicar as hipóteses norteadoras da pesquisa:

I - A produção acadêmica ambiental sobre a Ilha do Mel sofreu sentido semântico enquanto sobreposições de novos discursos e práticas religiosas sobre a identidade dos grupos tradicionais em suas manifestações, crenças e no modo de vida moderno. Na Ilha do Mel, os discursos ambientais incidem sobre as crenças religiosas, entre a racionalidade econômica produtiva sobre o ambiente e a reapropriação social da natureza sobre os ecossistemas de conhecimentos tradicionais e modernos, construída, historicamente, pelas populações tradicionais.

II - Na Ilha do Mel, há uma diversidade sociocultural polissêmica de crenças e práxis religiosas da população tradicional que transita na fronteira entre o discurso religioso institucionalizado e o sentido do fenômeno religioso entre os fieis, como um dos espaços de resistência, mobilização e possível mudança da realidade social/local.

Diante do exposto, seguimos com o detalhamento dessa problemática. Partimos do pressuposto que a diversidade cultural de práticas e saberes da

população tradicional possuem, em seu germe, um pluralismo religioso numa dimensão complexa de múltiplas abordagens. Na Ilha, são várias as expressões e manifestações de crenças e práticas de religiosidade popular latentes nas comunidades, conforme indicação abaixo:

1a) *O catolicismo popular*. De modo geral, a permanência mais efetiva na Ilha do Mel é representada na tradição católica de afirmação institucional de sua doutrina, dos rituais, festas e expressões cotidianas de legitimação do discurso e da ordem eclesiástica, por meio de suas lideranças pastorais; no litoral paranaense, predomina a hegemonia católica das suas expressões e manifestações religiosas no cotidiano do povo, no imaginário popular. Nesse sentido, a diocese de Paranaguá reafirma sua legitimação enquanto projeto histórico de colonização e dominação portuguesa⁷ e do projeto missionário contemporâneo de evangelização e conversão das populações tradicionais⁸, de grupos citadinos e rurais do Litoral.

A permanência da institucionalização desse tipo de catolicismo na Região e na Ilha assume, na devoção popular, a crença doutrinária e dogmática. São múltiplas as expressões religiosas: do rito da eucaristia às festas de santos padroeiros nas

⁷ Cabe aqui salientar que, historicamente, a conquista e o domínio do território nacional dos povos originários e a extração das riquezas, acompanha o projeto mercantilista de empreendimento do Estado português na sua estreita relação com a conquista espiritual das almas, pela imposição do projeto missionário de evangelização católica na Colônia, desde o século 16. A cruz e a espada atenderam aos interesses de fortalecimento político-econômico e a consolidação do projeto mercantilista de conquista, exploração e domínio, ao desestruturar e aniquilar o sistema político, econômico, sociocultural, moral e religioso dos povos originários. Isto impunha também a implantação, nas áreas coloniais, de “regime de trabalho necessariamente compulsórios, semi-servi ou propriamente escravistas” (NOVAIS, 1990, p. 79). Tal interesse mercantilista evidencia também a articulação entre o “sentido comercial da ocupação, a necessidade de estabelecer o substrato europeu na Colônia, a organização do trabalho, a concentração da propriedade da terra e a determinação estatal” (FERLINI, 1988, p. 24), enquanto diretrizes da expansão e da estruturação do sistema colonial. No caso paranaense, a estrutura de poder eclesiástico se manifesta de forma mais efetiva a partir do século 18, devido ao crescimento populacional de Paranaguá e Curitiba, desde a procura de ouro na Região, somada as dificuldades de locomoção dada às grandes distâncias da sede da diocese de São Paulo, entre outros. Fedalto (2007, p. 56) destaca a criação de mais três paróquias, além de Paranaguá: “(...) *Nossa Senhora da Luz*, em Curitiba; *São José*, em São José dos Pinhais; *Nossa Senhora do Pilar*, em Antonina, além das capelas de Guaratuba, Tamanduá, Morretes e Araucária”. Devido às distâncias e sua jurisdição eclesiástica, os bispos tinham dificuldades de estarem presentes em todo o território de suas dioceses. Para suprir esta deficiência, foram criadas as Vigárias da Vara e as Vigárias Gerais Forenses. Estas concentravam poder da autoridade religiosa para agir em nome do bispo nas faculdades que lhe eram concedidas. Era o exercício do poder jurídico e eclesiástico. Recebiam faculdades especiais dos bispos para prestar assistência espiritual e jurisdicional nas respectivas regiões. Somente em 1962 que Paranaguá fundará diocese desmembrada de Curitiba com permanências doutrinárias do catolicismo colonial ainda evidente na região.

⁸ As ilhas do litoral paranaense tiveram um processo intenso de evangelização católica do projeto “Missões Populares”, pelos padres redentoristas, a partir da sua presença religiosa nas paróquias do litoral e, do Santuário do Rocio, em Paranaguá.

capelas e paróquias; dos grupos de oração nas casas à caridade na visita aos doentes e na distribuição de donativos; da catequese à organização de pastorais voltadas à juventude e aos portadores da síndrome de imunodeficiência adquirida (AIDS); esta última, particularmente no município de Paranaguá.

1b) A influência de religiosos e articuladores das CEB's identificados com a teologia da libertação (TdL) na Ilha do Mel. A identificação de lideranças religiosas com os quadros de uma igreja libertadora não é exclusiva aos agentes religiosos na Ilha do Mel. Na América Latina, traduz uma atuação pastoral histórica, desde o final dos anos 1960, sustentada por uma reflexão teológica cristã de alcance social e societária para além dos quadros privados da Igreja Católica. Voltava-se, a uma reflexão crítica sobre a práxis da libertação questionando o tradicionalismo da Igreja que excluía e desconhecia a exploração dos pobres.

Ao tentar construir uma articulação complexa do seu saber com a elaboração teológica e os resultados analíticos das ciências sociais, a TdL teve sua relevância em compreender os fatores externos que estão ligados à própria produção do saber teológico, sofrendo represálias de setores conservadores do Estado, da Igreja e de outros segmentos sociais, acusando-se de uma demasiada politização e ideologização da fé.

No entanto, na conjuntura da década de 1970 a meados dos anos 1990, a prática política desse tipo de igreja popular se torna uma constante entre as lideranças, seja nos grupos de família, nos encontros de juventude, nas reuniões da associação de moradores, ou qualquer outra forma de organização religiosa. Os processos de discussão dos problemas não são muito diferentes da estrutura institucional dos partidos políticos e dos sindicatos. A pauta das reuniões mensais ou das assembleias é apresentada para o debate. Expositores são escolhidos sendo responsáveis para dar esclarecimento sobre o assunto à comunidade. Discussões, intrigas, manipulações, articulações, oratórias, são comuns entre os membros.

As reuniões são permanentes e de acordo com o contexto sociopolítico da época e os interesses da comunidade é aprovado apoio ou não a candidatos dos sindicatos, das associações de moradores, dos partidos políticos. Por meio da conscientização da comunidade para a organização popular, enquanto sujeitos históricos inseridos na realidade, voltados para a transformação da mesma, os indivíduos passam a reconhecer-se nas crenças, nas celebrações da sua comunidade, nas práticas políticas do seu bairro e vê a libertação como processo

histórico.

Tais ideais são comungados parcialmente na Ilha do Mel pelos agentes, particularmente pelo padre, o bispo emérito e uma ou outra liderança, em algumas pastorais, mas em outro contexto. Na atualidade, percebe-se que a teologia da libertação que era objeto de discussão nas universidades, nos sindicatos e assunto de conversa informal nas famílias, nos bares e nas igrejas, presencia um processo de desmobilização e indiferença em relação aos seus quadros, aos seus expoentes, as suas concepções em relação à complexidade das suas experiências comunitárias de base.

Na Ilha, de um lado, vive-se a nostalgia de um tempo ido na experiência significativa do padre local e a persistência nas experiências e lutas políticas de um passado pessoal com roupagem urbana e, de outro, a dificuldade dos agentes compreenderem novos objetos e temas de interesse teológico, na percepção de elementos culturais e de questões relacionadas à ecologia e aos direitos humanos. A insistência clerical na prerrogativa dos elementos sócioestruturais de análise e o desejo de inserção dos leigos na realidade social da Ilha, evidencia-se um limiar entre ausências e permanências das práxis religiosas, na vida dos atores, na busca de sentido.

2) *A presença evangélica e neopentecostal.* Na Ilha há presença de igrejas evangélicas de cunho neopentecostal e se situam no debate inter-religioso⁹. São três as denominações religiosas: Igreja Evangélica Assembleia de Deus, Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Bola de Neve e a presença de grupos religiosos de crentes pertencentes à Igreja da Congregação Cristã no Brasil, sem sede própria¹⁰.

Note-se que a ideia de conversão do indivíduo para as religiões pós-modernas é uma discussão complexa, pois ao pregar e agir fora do sistema de verdades eternas volta-se às necessidades imediatas ou provisórias, ao contrário

⁹ Cabe aqui ressaltar o que diferencia uma religião da outra não é tão somente a sua forma confessional ou o conjunto de doutrinas de base filosóficas e teológicas que a define como cristã ou não, mas também pelo fato de convivermos com um pluralismo religioso na diversidade: as práticas ortodoxas, a igreja de libertação, as crenças e saberes religiosos de povos tradicionais, entre outras. O sentido de pertencimento pode dar-se como parte integrante da cultura do indivíduo ou pode se esgotar na dimensão do seu território, nos limites da sua comunidade étnica de identidade cultural. Os agentes religiosos buscam nos movimentos religiosos populares, enquanto comunidades de fé do cristão militante, unidade de apoio na luta para os movimentos populares gerados pelas minorias dominadas.

¹⁰ A Congregação Cristã no Brasil já teve templo religioso na Ilha do Mel, nas Vilas de Encantadas e Ponta Oeste.

das religiões tradicionais que expressam grandes princípios dogmáticos e doutrinários universais. No entanto, o impacto trazido pelos meios de comunicação televisiva, midiática, entre outros, faz com que, em tempo real, os processos de evangelizar - com grande capital econômico e de grande alcance imediato - tornam-se uma das máximas mais usuais e eficazes na atualidade, com reflexos na Ilha.

Católicos de todas as tendências e evangélicos em geral, sejam de confissão batista, quadrangular, assembleísta, do poder de Deus, cristã no Brasil, entre muitas outras, constroem novos símbolos, anúncios proféticos, promessas efetivas e linguagens em comum, em que a necessidade individual é transformada pela ação de Deus e intermediada pelo agente religioso, na promessa de vida próspera e de salvação. Na atualidade, a mercantilização da fé e das almas torna-se interesse territorial de Igrejas, e de seus líderes religiosos, padres e pastores. Os reflexos na Ilha, desse processo, ocorrem na tradução dos valores da sociedade capitalista no campo religioso como perspectiva de felicidade pessoal e de dádiva maior. A noção do "eu" substitui o "nós", na concepção do fenômeno religioso e se revela nas aspirações pessoais de salvação individual de um Deus exclusivo ou privado.

3) *A presença do sincretismo religioso popular.* Na Ilha, ocorrem expressões sincréticas no espaço coletivo e de pequenos grupos em que a proliferação do discurso instituído da fé e das igrejas cristãs se apresenta; há também outras manifestações religiosas minoritárias ou ignoradas pela hegemonia do discurso, na ideia de consenso. São comunidades e grupos tradicionais do litoral paranaense que de modo sincrético, possuem a íntima relação com a natureza. Os contos, as lendas, os mitos e as narrativas encontradas na literatura ou ainda por desvelar, indicam reflexos de outra dimensão humana nas experiências dos povos originários locais e de pescadores artesanais, na sua relação com o mar, a lua, os ventos, as estrelas, os animais, os peixes, os rios, a terra, entre outros elementos. As formas de sociabilidade e de crença assumem outra dimensão: são novos signos e significados, narrativas, percepções, crenças em uma visão cósmica e real que se apresenta no cotidiano.

Nesse sentido, pouco espaço há para o diferente, para o outro, entendido aqui no conceito híbrido em torno do pescador artesanal. Mas há resistências, experiências, valores, costumes que se apresentam no cotidiano popular desses grupos tradicionais, adeptos ou não de confissões religiosas, que são desafios para compreender a lógica das suas relações e expressões, como a importância do

território para o nativo.

Cabe aqui salientar, que a população tradicional de pescadores artesanais tem identidade com o lugar em que vivem, considerando-se o modelo de uso do solo e dos recursos naturais voltados à subsistência e da tecnologia de baixo impacto, com fraca articulação com o mercado. No entanto, a manutenção das tradições dos saberes e conhecimentos adquiridos de modo sustentável pelos antepassados e das suas crenças religiosas, foram se perdendo aos poucos. No território em que vivem, não possuem título de propriedade da terra, mas tão somente autorização do local de moradia como uma parcela territorial individual, em que as demais áreas são entendidas de uso comunitário, regulamentado pela legislação em vigor.

Tal situação tem ocorrido conflitos mediante a presença de organismos não governamentais e entidades públicas que administram com inclinação à destruição dos recursos naturais, como a pesca predatória, ou com a interpretação do mito de uma natureza intangível, não considerando a alteridade dos sujeitos. Por vezes, o olhar do pesquisador tem sempre a presunção de observar o que é necessário ser preservado e possível de procedimento, caracterizando a hegemonia de um discurso ambientalista arraigada na ideia da natureza sem relações imbricadas com o ser humano, as razões pelas quais os indivíduos, os povos tradicionais, bem como os lugares são dinâmicos e sofrem modificações.

A dimensão sociocultural dos grupos tradicionais na Ilha faz com que as relações com a natureza e o sagrado tenham um sentido polissêmico, com múltiplos olhares sobre a realidade. Buscou-se, aqui, considerando a alteridade cultural destes grupos, uma ressignificação das práxis religiosas populares no intuito de entender o sentido do fenômeno religioso para o nativo.

1.2.1 Objetivos

O objetivo geral desta pesquisa intitulada Para Além do Paraíso: uma reinterpretação sociológica do discurso ambiental sobre as identidades de grupos tradicionais e de suas práxis religiosas populares na Ilha do Mel é: compreender as razões pelas quais os discursos ambientais incidem sobre as crenças religiosas, entre a racionalidade econômica produtiva sobre o ambiente e a reapropriação social da

natureza sobre os ecossistemas de conhecimentos tradicionais e modernos, sobrepondo-se à práxis das religiosidades populares em suas manifestações, crenças e no modo de vida moderno, das diferentes identidades no campo religioso na Ilha do Mel, como um dos espaços de resistência, mobilização e possível mudança da realidade social.

Passamos a indicar abaixo, os principais objetivos específicos, de base epistemológica, para o estudo da temática:

i) *construir base teórico-metodológica* que possibilite o uso apropriado de técnicas e procedimentos de pesquisa para a compreensão do discurso ambiental sobre as identidades híbridas de grupos tradicionais de pescadores artesanais e de suas práxis religiosas populares na Ilha;

ii) *compreender as categorias de análise sobre os sistemas religiosos do pensamento clássico da sociologia*, no intuito de entender no que se deve fundamentar uma sociedade moderna marcada pelos deslocamentos dos laços comunitários;

iii) *considerar o conceito de ação como núcleo de significação da realidade*, para a compreensão da complexidade e as imbricações das práxis religiosas populares dos grupos tradicionais na Ilha;

iv) *discorrer sobre o atual cenário latino-americano de afirmação de novas religiosidades em relação aos novos temas e objetos em um contexto regional*, no intuito de refletir como que a categoria do meio ambiente se apresenta e dialoga com os demais saberes e experiências populares no campo religioso;

v) *refletir sobre novas formas de organização de processos de produção dos grupos tradicionais na sua relação com a Ilha*, em que estes, articulem as antigas lutas por seus direitos à possível transformação do sistema político dominante;

vi) *ressignificar os conceitos sociológicos de ausência e emergência das práticas e saberes tradicionais pelos atores no campo religioso na Ilha.*

A partir da indicação acima, na sequência, apresentamos os objetivos específicos voltados ao *objeto de estudo* na Ilha:

a) *identificar os grupos tradicionais na Ilha do Mel, enquanto sujeitos dessa pesquisa;*

b) *perceber o sentido da cotidianidade, no campo religioso, dos pescadores artesanais na Ilha;*

c) demonstrar as relações conflitivas de poder político-econômico e ambiental na Ilha, em torno do território, na ótica dos agentes religiosos;

d) identificar no discurso socioambiental a representação social da Ilha, dos grupos tradicionais e de expressões e crenças religiosas manifestadas na produção acadêmica sobre a Ilha;

e) compreender a complexidade do campo religioso na Ilha, em uma dimensão de totalidade e do contexto sociocultural do litoral paranaense;

f) demarcar o campo religioso na Ilha, no intuito de entender a dimensão e o significado do tempo e da ação religiosa entre os atores;

g) identificar as práxis religiosas populares na Ilha, no intuito de analisar como as experiências dos grupos tradicionais são ressignificadas pelos atores na relação com a natureza;

h) observar pontos de confluências de politização e mobilização popular que respondam aos anseios e demandas despertados por um modo de vida e estilo de religiosidade anteriormente assumido ou de mudança identitária.

1.3 Estrutura e organização da tese

A trajetória de uma pesquisa qualitativa é em si mesma, um campo de investigação e de constantes desafios. Cada categoria da realidade social implica não só na eleição de possíveis evidências como também a escolha de parâmetros lógicos de interpretação: “[...] dado e significado, descrição e análise, explicação e compreensão, parte e todo, sincronia e diacronia, quantidade e qualidade, passado e presente, singular e universal” (IANNI, 2000, p. 18). Neste momento, esta tese torna-se a condição necessária para assumir riscos, fazer escolhas, ao buscar construir novas sínteses sobre o objeto de pesquisa. O caminho percorrido tornou-se uma viagem: organizada, criteriosa, repleta de significados, bem como de incertezas. Assim, a partir dos atores e das fontes, estas podem (e devem) falar... Logo, os pressupostos para a realização da pesquisa, teoricamente, podem ser claros, porém a sua materialização reflete nos limites do ofício do pesquisador.

Pesquisar é tomar lugar, colocar-se diante de uma filosofia anterior; comungar a concepção e a visão de autores que se adotam como referenciais significativos

para a construção de uma síntese. É perceber que os pensamentos e a realidade são dinâmicos e que não se inclinam diante das tradições, pois estas também o são, mas, por meio destes, possibilitar ao nosso pensamento um suporte, um quadro teórico-metodológico para orientá-lo.

Neste sentido, esta pesquisa está organizada em duas partes distintas e correlatas: a **Parte I** compõe-se de quatro capítulos.

O item 1, identificado por **Introdução**, possui estrutura capitular ao priorizar a trajetória pessoal e de doutoramento do autor, a contextualização sobre a problemática da pesquisa, no sentido da sua finalidade, da apresentação das hipóteses e da estrutura textual e metodológica, e o uso das técnicas e procedimentos de investigação e análise.

O **Capítulo 2**, denominado *Da Ilha do Mel: temporalidades e memória* têm por objetivo situar o leitor sobre o território da Ilha e realizar revisão historiográfica sobre fatos significativos, no contexto do litoral paranaense, de modo conjuntural, sobre a importância das narrativas dos cronistas, das crenças religiosas populares, das gentes, do turismo, entre outros, destacando-se opção conceitual pela categoria da ausência.

O **Capítulo 3**, intitulado *Ciências Sociais e Religião: conceitos que orientam a pesquisa*, parte do pressuposto de que nas ciências sociais é importante dispor, além dos instrumentos e técnicas de pesquisa, da clareza conceitual permitindo ao pesquisador refletir cada vez melhor sobre as questões apresentadas pela realidade. Epistemologicamente, reflexões foram feitas entre ciências sociais e religião, considerando as abordagens teóricas e a explicitação de conceitos significativos que orientam a pesquisa, de maneira articulada, bem como a base conceitual para o entendimento dos grupos tradicionais. Aqui, são apresentados conceitos de racionalidade social produtiva, etnicidade, território, comunidades tradicionais e identidade.

O **Capítulo 4**, nomeado *O Campo Religioso: as relações sociais e de poder simbólico* discorre sobre as relações comunitárias religiosas enquanto foco de compreensão do pensamento weberiano, no intuito de perceber de que forma a categoria da ação, como núcleo de significação da realidade, nos permite entender a

complexidade e as imbricações das práxis religiosas populares dos grupos tradicionais de pescadores artesanais na Ilha¹¹.

Ao considerar o arcabouço do pensamento de Weber e Bourdieu de base teórico-metodológica da pesquisa, esta *Seção* examina o cenário das novas tendências religiosas contemporâneas, em uma perspectiva latino-americana. Desse modo, tal reflexão buscou a discussão temática de novos problemas na área da teoria/filosofia do conhecimento imbricados com o saber teológico, na perspectiva das ciências sociais, no intuito de priorizar questões epistemológicas contemporâneas na relação entre saberes instituídos e novos saberes (*em construção*) de fronteira latino-americana e, se possível, na dimensão ecológica ligados às crenças religiosas. Diga-se de passagem, que a *Seção* discorre ainda sobre os desafios em pensar a cultura litorânea paranaense na perspectiva da religiosidade popular.

A **Parte II** compreende dois capítulos diretamente voltados à pesquisa de campo e as fontes. A análise, de modo geral, volta-se entre a discussão do sentido religioso e das práxis religiosas populares, refletidas no modo de vida moderna, dos grupos tradicionais de pescadores artesanais da Ilha do Mel.

O **Capítulo 5** traz por título *Detalhando Procedimentos do Campo de Pesquisa*. Está estruturado no delineamento metodológico da empiria, na explicitação das atividades de campo sobre a busca de sentido e das práxis religiosas dos atores.

O **Capítulo 6** apresenta os *Resultados da Pesquisa: sobre a busca de sentido religioso e das práxis na Ilha do Mel*, descreve a pesquisa de campo, ao analisar o campo de forças, de lutas, na ótica do poder, relacionada às fontes e ao olhar dos atores sobre o ambiente. A emergência dos conflitos é discutida em suas permanências, rupturas e possíveis mudanças. Desta forma, esta seção, sobre o campo religioso na Ilha do Mel e a sua relação com os conflitos socioambientais, compõem análise final da tese.

As páginas seguintes são o convite para uma viagem. Neste cais, não há porto seguro. As velas foram içadas! O percurso revela rotas desconhecidas e travessias possíveis...

¹¹ Diga-se de passagem, que várias categorias de análise bourdieuniana foram importantes para construção da pesquisa, destacando-se a teoria do campo social e religioso, no intuito de refletir sobre o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem.

1.4 Em busca de novas trilhas na ilha do mel: o percurso metodológico

A finalidade desta *Seção* está em justificar a opção metodológica realizada na explicitação dos procedimentos para a construção da pesquisa, no intuito de tornar clara a base teórico-metodológica que possibilitou a construção de técnicas e procedimentos de investigação para a compreensão do discurso ambiental sobre as identidades de grupos tradicionais e de suas práxis religiosas populares na Ilha do Mel.

Elaborar procedimentos de pesquisa na área das ciências sociais é enfrentar desafios cotidianos na construção de instrumentos que permitam a explicação e interpretação dos fenômenos. Isso instiga o pesquisador a fazer opções teórico-metodológicas dada à multiplicidade de pressupostos, abordagens diferenciadas, como também de estilos narrativos disponíveis para análise na atualidade. Esta pesquisa para melhor entendimento do método trouxe por referência a opção teórica por diversos autores que dialogam na construção da temática, no qual as teorias guiam a hipótese à análise ou interpretação dos dados, sendo que a escolha dos procedimentos reflete o arcabouço teórico utilizado nas estreitas imbricações entre as mesmas.

Pesquisar é colocar-se diante de um novo desafio que exige garimpagem e polimento contínuo do ato de construção do texto; é também fazer opções teóricas como os autores lêem à realidade e tornam o espaço social da pesquisa repleto de significados, com diferentes estilos de vida. Ao longo da pesquisa, as categorias de análise que constituem o arcabouço teórico desse estudo, foram empregadas, considerando-se prioritariamente a importante contribuição de:

- a) *Weber*, na compreensão das relações comunitárias étnicas, da complexidade das categorias empregadas em seus estudos de sociologia da religião e da categoria ação como núcleo de significação da realidade;
- b) *Bourdieu*, destacando-se a teoria do campo religioso enquanto campo complexo de crenças, conflitos, relações de poder e outras possibilidades;
- c) *Barth*, *Carneiro da Cunha* e *Diegues*, para o entendimento das categorias no âmbito da perspectiva cultural de povos, grupos tradicionais e territórios sociais, no intuito de entendermos a complexidade e as imbricações das práxis religiosas populares;
- d) *Leff*, na compreensão da categoria da racionalidade social produtiva e

suas imbricações com a complexidade e o saber ambiental.

- e) *Boaventura Santos Souza*, ao priorizarmos o conceito de sociologia das ausências e da emergência, no campo religioso, na Ilha do Mel.

Priorizou-se ao longo da pesquisa a apresentação de pressupostos teóricos e de questões centrais das seções para a problematização da realidade, caracterizando-se por uma relação dialógica entre o olhar do pesquisador e a realidade estudada.

Cabe aqui salientar que a metodologia é um instrumento importante de pesquisa que não pode ser limitada somente ao emprego de um conjunto de técnicas cuja aplicação resulta na comprovação ou não de hipóteses. Dispor de uma ou mais metodologias no campo da pesquisa científica envolve uma concepção filosófica aplicada, neste caso, à Sociologia. O campo da pesquisa, a realidade, é infinitamente maior, muito mais complexa e mais diversificada do que qualquer formalização didática da atividade do pesquisador, em que os procedimentos passam a serem vistos como caminhos de uma longa viagem, os quais indicam pistas, percursos, entraves, novidades, mas que não podem gerar risco de serem transformados em um único modelo de análise.

Neste sentido, optou-se, por coerência temática, na construção de uma *pesquisa qualitativa*. Esta, por sua vez, não busca a neutralidade científica, a falta de posicionamento político ou mesmo a construção de análises que não demonstrem a intencionalidade do pesquisador. O conhecimento do campo religioso é uma das possibilidades para aproximar-se do sujeito, das experiências vividas. No entanto, não se pretendeu, em momento algum, o esgotamento da problemática, mas o intuito foi compreender a importância da busca de sentido, como bem escreveu Paulo Leminski, em uma de suas poesias intitulada *Buscando Sentido*:

O sentido, acho, é a entidade mais misteriosa do universo. Relação, não coisa, entre a consciência, a vivência, as coisas e os eventos. [...] Estes anseios/ensaios são incursões conceptuais em busca do sentido. Por isso é próprio da natureza do sentido: ele não existe nas coisas, tem que ser buscado, numa busca que é a sua própria fundação. Só buscar o sentido faz, realmente, sentido. [...]

Com rigor metodológico ao refletir sobre *para quem* se volta à pesquisa qualitativa, Fine (2010) demonstra que reconstituir um sistema de representações de uma comunidade implica considerar a identidade social complexa de determinado

grupo que possui suas representações e leitura do mundo social e que se traduzem em informações significativas que podem revelar práticas sociais concretas. No caso, a visão do pesquisador é também uma “questão do poder de ver”, pois se torna uma questão ética, de respeito intelectual e de responsabilidade “a quem é permitido esse poder de ver e falar a respeito do que se vê, assim do que está escondido no escrutínio” (DONNA HARAWAY, 1991, p. 192 apud FINE, et al., 2010, p. 117).

Considerar o *outro* como princípio de alteridade, falar *dos* e *para* os outros, é perceber que o *eu* e o *outro* estão inseridos em contextos socioculturais diferentes. A preocupação em não silenciar os sujeitos traz à tona a preocupação ética da construção de entrevistas com homens e mulheres em sua complexidade, no intuito de situá-los em contextos históricos e sociais enquanto espaço que revela angústias, conflitos, provém de paixões, das inquietações dos membros das comunidades. Tais princípios também observados em Bourdieu (2004) demonstram que a análise sociológica deve incluir a capacidade de percepção do mundo social, na construção de visões diferenciadas de mundo, por não tratar-se de um empreendimento somente individual, mas também coletivo, ou seja, “o mundo social pode ser dito e construído de diferentes maneiras com diferentes princípios de visão e divisão” (BOURDIEU, 2004, p. 159). É necessário ter a sensibilidade de situar as vozes dos sujeitos e a posição pela qual falam. De onde falam? Quem fala? Portanto, qualquer estruturação do campo da pesquisa parte dos sujeitos, das suas realidades vividas e complexas, da qual sinalizam perspectivas de análise teórico-metodológica.

A revalorização das práticas e saberes tradicionais, na perspectiva do objeto em estudo, não significam uma noção de linearidade, uma memória passiva, uma cultura exótica. Ao contrário, as entrevistas revelam a evolução dos sujeitos no tempo e é por esta liberdade criativa do depoimento e, até certo ponto, autobiográfica dos sujeitos falarem e serem ouvidos, que as narrativas enquanto testemunhos são aqui valorizados e não os questionários fechados. Há também resistências, experiências, costumes e valores presentes no cotidiano popular de grupos tradicionais na Ilha do Mel, adeptos ou não de confissões religiosas, que se tornam desafios ao pesquisador para compreender a lógica das suas relações e expressões.

Bourdieu (2004) em uma de suas conferências intitulada *Sociólogos da crença e crenças de sociólogos* questiona se realmente existe uma sociologia da

crença. Argumenta que somente poderá haver uma sociologia da religião científica se esta for acompanhada de uma sociologia do campo religioso. Isto porque, no entendimento do autor, não é pelo fato do campo religioso ser mais ou menos complexo do que qualquer outro campo, mas o fato do indivíduo fazer parte dele, naquilo que define como *illusio*, “investimento no jogo ligado a interesses e vantagens específicos desse campo”; é o “interesse, no verdadeiro sentido” (BOURDIEU, 2004, p. 108-109), aquilo que realmente importa e que provoca diferenças práticas para se tornar motivo de interesse, que não está voltado somente à aquisição de novos conhecimentos.

1.4.1 Construindo caminhos: procedimentos de pesquisa e de análise

Para operacionalizar essa pesquisa, foram estabelecidas *técnicas de coleta de dados*. A técnica “nada mais é que a ferramenta destinada a desencavar o dado” (QUEIROZ, 1991, p.15), ou melhor, a técnica é o procedimento, ou o conjunto de procedimentos, “[...] de modos de fazerem bem definidos e transmissíveis, destinados a alcançar determinados objetivos; [...] é ação específica, sistemática e consciente obedecendo a determinadas normas e visando determinado fim” (QUEIROZ, 1987, p. 280). Esta menção deve-se ao fato de que nessa *Seção* a preocupação foi esclarecer os procedimentos utilizados na pesquisa para a análise das categorias estudadas. Portanto, os instrumentos utilizados foram à *pesquisa documental*, as *entrevistas estruturadas*, através de roteiros definidos, e as *entrevistas semiestruturadas*, priorizando um tema específico no qual o entrevistado pode falar livremente sobre o assunto ou de aspectos significativos da sua história de vida, observando-o para que não houvesse dispersão das questões principais previamente listadas no roteiro.

Esta pesquisa realizou interação entre o pesquisador e os atores sociais no campo para a definição das entrevistas. Nesse sentido, foram realizados 25 (vinte e cinco) depoimentos, considerando-se os seguintes grupos:

1) *Entrevistas estruturadas*: os testemunhos ocorreram em dois momentos distintos, *antes* e *após* qualificação da tese, considerando-se duas lideranças

(voluntariado religioso) religiosas em cada fase, ou seja, *Igreja Evangélica*¹² *Assembleia de Deus*, *Igreja Bola de Neve*, *Igreja Pentecostal*¹³ *Deus é Amor* e *Igreja Católica Apostólica Romana*, em um total de 16 (dezesesseis) entrevistados, além das exploratórias.

II) *Entrevistas semiestruturadas*: estas foram realizadas com dois grupos diferentes: as autoridades religiosas e os atores da população tradicional, em 9 (nove) depoimentos.

A opção metodológica de explicitação dos critérios dos procedimentos utilizados e a sua respectiva contextualização serão realizadas no corpo do texto, por tratar-se de conexões integradas e não de fragmentos isolados.

Portanto, a entrevista, segundo Vilanova, é um diálogo “entre - vistas, ou seja, são duas pessoas que se vêem; [...] o outro está nos olhando tanto quanto nós a ele; ele tem a sua estratégia e nós temos a nossa” (VILANOVA, 1999, p. 135). Tal técnica posiciona o sujeito e o pesquisador na condição de igualdade e observação. É uma técnica parcial, porque mesmo utilizando-se de um roteiro temático possuem atributo político, em que se pode buscar a confrontação ou consenso, as noções de diferença e semelhança para fundamentarmos a análise. Com isso, as entrevistas não significaram uma conversa despretensiosa e neutra como meio de alcançar objetivo no relato das experiências vividas ou a narrativa de um fato pelos atores sociais.

Como demonstrou Bosi (1994) em *Memória e Sociedade*, as histórias de vida não substituem um conceito ou uma teoria voltada a explicar um processo social, mas são depoimentos que necessitam de esforço de sistematização e clareza de interpretação. Na Ilha, não se pretendeu a totalidade de um tempo vivido ou mesmo

¹² São igrejas que comungam os princípios do protestantismo conservador e possuem referência nos evangelhos (Bíblia), na ideia de conversão pessoal (nascer de novo). No entanto, não se enquadram como igrejas protestantes históricas, como os luteranos; também não são consideradas denominações pentecostais.

¹³ Trata-se de um movimento iniciado no século 19, com forte inclinação metodista, em que os fieis buscam viver o Pentecostes (o quinquagésimo dia após a Páscoa; festa que comemora a descida do Espírito Santo e sua apresentação aos discípulos e seguidores de Jesus Cristo, no batismo espiritual, através do dom de línguas, conforme narrativa do Novo Testamento). Há mais de uma centena de igrejas pentecostais conhecidas no Brasil e na América Latina, sendo que sua expansão é também resultado da modernização da sua linguagem, de elementos do sincretismo e de culto entusiástico, agindo na emoção e na necessidade imediata do fiel. Entretanto, as igrejas pentecostais diferenciam-se de um conjunto de igrejas neopentecostais, ou chamadas de terceira onda do pentecostalismo clássico, que tem nesta tendência religiosa, forma diferenciada de organização institucional, associações diversas e uma prática de evangelização midiática e de massa.

a apreensão de toda a alteridade dos sujeitos pesquisados; nem se teria esta pretensão, pois cada indivíduo, grupo ou classe vive-o de modo diferente.

Cabe aqui salientar, que esta pesquisa não pautou a sua construção teórico-metodológica na história oral, mas considerou significativas as fontes orais, no âmbito da pesquisa social, para o emprego de técnicas e instrumentos de pesquisa qualitativa.

Com a preocupação de não utilizar a técnica da análise de maneira indevida anulando os significados ou simplificando os dados da pesquisa, optou-se por considerar os aspectos fundamentais, identificados nos discursos, observando as contradições do sujeito e entre sujeitos, suas semelhanças e diferenças, na relação com o referencial bibliográfico e as outras fontes. Para tanto, considerou-se as contribuições de Gomes (2002), com base nos estudos de Minayo (2004), sobre a importância do método e a fase de exame do material como procedimentos para a interpretação dos dados:

- a) compreensão dos dados coletados na pesquisa de campo no intuito de ampliar o conhecimento sobre o objeto de estudo, articulando-o ao contexto sociocultural do qual faz parte;
- b) emprego de categorias gerais e específicas para o estabelecimento de classificações, agrupando elementos e uma diversidade de informações que possam corresponder ao conceito;
- c) classificação do discurso dos entrevistados e articulação dos dados específicos com as categorias gerais na ideia de aprofundar as contradições;
- d) compreensão do significado dos conteúdos na possibilidade de verificação das hipóteses ou questões centrais da pesquisa;
- e) decomposição das fontes primárias e das entrevistas em unidades de registros e de contexto da qual faz parte a mensagem;
- f) inserção da fala dos atores sociais no contexto da interpretação e não como elementos isolados no texto;
- g) articulação entre os dados e os referenciais teóricos da pesquisa, respondendo as questões norteadoras do trabalho;
- h) esforço no emprego de relações entre a teoria e a prática, sem perder a dimensão de totalidade.

Ao refletir sobre o encaminhamento da pesquisa, através da autonomia do

sujeito, na sua relação de interdependência dos campos, articuladas às lutas sociais e às formas de manutenção ou de subversão das estruturas do campo social, estas se tornaram uma das possibilidades de aproximar os elementos que puderam somar à análise no campo religioso na Ilha do Mel. Desta forma, as técnicas utilizadas ajudaram a investigar fenômenos latentes no cotidiano das práticas dos agentes, situações contraditórias, de mudança ou de consenso presentes nas estruturas do campo social e religioso.

2 DA ILHA DO MEL: TEMPORALIDADES E MEMÓRIA

Ao mergulharmos na dimensão do resgate de uma perspectiva da memória coletiva de grupos tradicionais na Ilha do Mel, esta demonstra um campo de possibilidades, iniciando-se o desafio em como pensar o tempo na dimensão dos ilhéus, em toda sua complexidade. Qual o significado de construir uma pesquisa em que as pessoas mais velhas perdem a lembrança de práticas e saberes na dimensão dos acontecimentos que marcaram suas vidas?

Há um lugar de encontro, como analisou Halbwachs (1990) em seus estudos sobre a *Memória Coletiva e o Tempo*. As descontinuidades em garimpar uma memória, que tenha seu ponto de apoio nas diferenças, considerando lugares distintos e grupos tradicionais que sinalizam representações de um tempo próprio ou natural, permitem-nos pensar outra perspectiva de temporalidade social na Ilha, superando o determinismo historicista das fontes oficiais. A interpretação não se traduz prioritariamente em narrar à veracidade de fatos passados, mas a partir do presente analisar de que forma as repercussões significativas perpassam a memória coletiva em uma representação do tempo de ilhéus que é somente deles.

Ao nos depararmos com a proposta de uma pesquisa que buscou reinterpretar discursos ambientais que sobrepõe às práxis religiosas dos atores, em sua resistência e dinâmica de mobilização, na Ilha do Mel, as narrativas e depoimentos orais constituíram-se objeto. Williams (1989, p. 25) analisa que as coisas que as pessoas falam, em um determinado contexto histórico, possuem “significados diferentes em tempos diferentes”, pois não se traduz na mesma modalidade de discurso. A construção da mensagem narrativa, em que o acontecimento “testemunha menos pelo que traduz do que pelo que revela; menos pelo que é do que pelo que provoca” (NORA, 1979, p.188), sinaliza a importância da abordagem do fato histórico para compreender seu significado apreendido pela sua repercussão.

Afinal, como entender a complexidade de uma ilha?

Durante muito tempo, os meios de comunicação e os manuais didáticos escolares invadiram o imaginário social na ideia de lugares paradisíacos, voltados ao lazer e ao turismo, de vida selvagem e exótica, repleta de povos aborígenes, na conservação da natureza em sua forma mais primitiva possível. Esta pesquisa teve por intuito ampliar o conceito geográfico de ilha para o entendimento sociológico do

campo religioso na sua relação com a práxis dos grupos tradicionais. Aqui, entende-se por *ilha* um território produzido social e culturalmente e não um sistema ocluso e isolado, com povos estáticos e exóticos; mas, constituída de memória, identidade, formas de representação simbólica, práticas e saberes ecossocioculturais, dinâmicas e ritmos alternados de abertura e fechamento, de proximidade e distância, de curta e longa duração, de acordo com as relações etnossocioculturais e as práticas econômicas que se modificam constantemente entre si, em outra dimensão do tempo social em relação à sociedade continental.

Neste sentido, entender o que é estar e viver em uma ilha depende da compreensão da presença do mar no cotidiano dos ilhéus (nativos), em seu isolamento e de comunicação com o mundo. Diegues (1990, p. 17s.) analisa que para se chegar a uma ilha é necessário transportar-se, correr o risco da travessia para pisar em solo firme, passar de um lugar a outro, no sentido existencial e não somente geográfico de percurso entre continente e ilha. Mas, é também viajar e retornar, no intuito de fortalecer as “novas formas de solidariedade e de relações sociais”. Talvez, o sentido de território, em sua complexidade, e das vivências cotidianas dos indivíduos no contexto maior do processo econômico, político, ambiental e sociocultural, tomam um novo significado de sacralidade na Ilha do Mel. Tal situação torna-se diferente da institucionalização religiosa ocorrida e dos aspectos lendários constituintes de sua cultura de ilhéus e de “nativos” ou quando da construção de fortaleza e de entreposto comercial na região costeira do litoral do Paraná.

Cabe salientar que a insularidade como local definido, reforça sempre a noção de lugar. Para o autor, os limites são claros e diferentes do continente, enquanto sociedade territorializada, entendida como um “lócus de negociação, de representação e afirmação de identidade”, tanto pela “diferenciação e pluralidade”, quanto pela “unicidade e integração”. Neste caso, a historicidade da Ilha do Mel, enquanto memória coletiva de seus atores possui sentimento de pertencimento a um lugar na estreita relação com os elementos fundadores: a água, a terra, a ilha e a viagem. Tais elementos nos induzem a compreender a obviedade, nem sempre simples de ser percebida: “a ilha é mar e também terra. Se o mar é sempre presente nas representações do território, ele o é como fronteira e limite. Habitar uma ilha é viver numa terra irremediavelmente limitada” (DIEGUES, 1996, p.18-20). Esse sentimento de pertença em ‘*ser*’ da ilha, considerando uma tradição revitalizada e a

cotidianidade presenciada, torna secundário o fato de o indivíduo ter nascido na Ilha, pois este se reconhece socioculturalmente no território, em suas diacronias e sincronias, seus saberes, suas práticas tradicionais e se adapta aos reflexos da modernidade.

A literatura em torno da Ilha, em suas fontes primárias e oficiais, traz a influência da concepção determinista da geografia física tradicional, com um vasto campo de conhecimento e de informações, desde a descrição do lugar ao estudo da paisagem, em sua vertente morfológica e fisiológica, bem como das etnias, do espaço e do binômio homem-natureza. As fontes apontam para a necessidade de assemelhar as informações e de concentrar a maior quantidade de elementos que compõem uma determinada área, destituindo o espaço de qualquer existência empírica.

O levantamento de fontes possui abordagens diferenciadas, ao lidar com um tempo histórico de longa duração. Uma das primeiras passagens a respeito da Ilha é percebida nas narrativas de viajantes. Hans Staden (1974), no período colonial, faz referência à Paranaguá e suas ilhas, em nota de Theodoro Sampaio na revisão comentada da obra *Duas Viagens ao Brasil*, afirmando que esta Ilha dos Alcatrazes constituía-se de um território que pertencia à barra de Paranaguá e, após dois dias de viagem, descreve a Ilha da seguinte maneira:

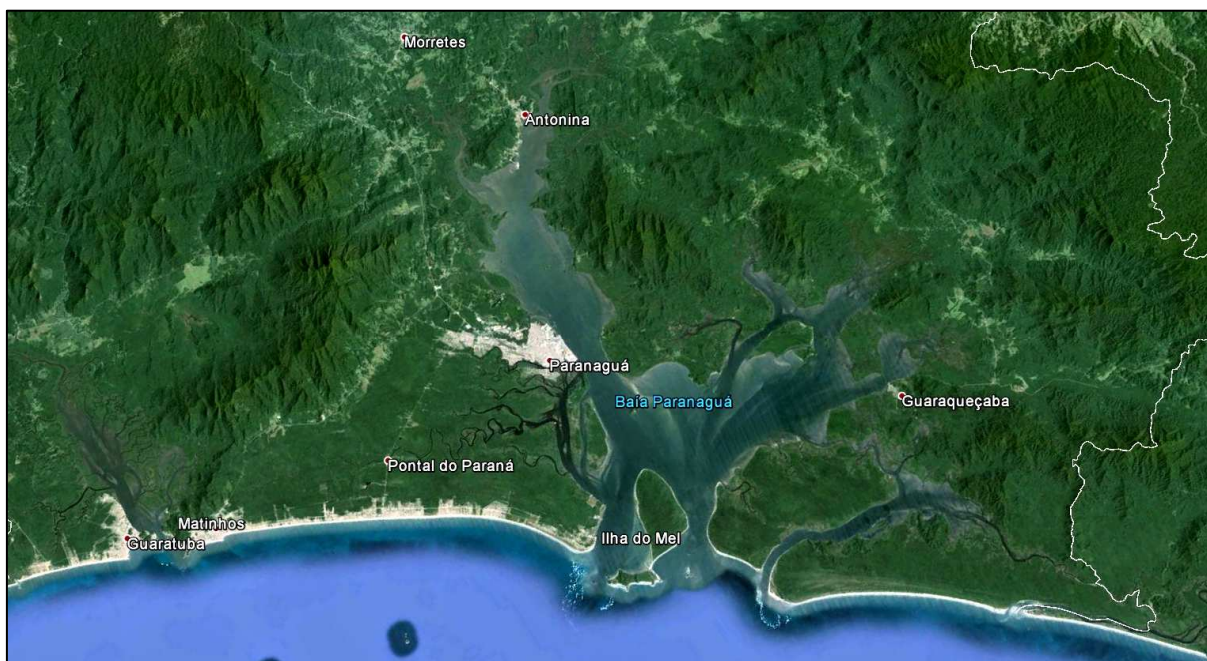
[...] havia muitas gaivotas marinhas, chamadas alcatrazes. [...] Fomos a terra e na ilha demos busca a procura de água doce; encontramos ocas abandonadas, cacos dos potes dos índios que haviam outrora habitado esta ilha, descobrindo uma pequena fonte nessa rocha. Matamos então muitas gaivotas, trouxemos também ovos a bordo e cozinhamos ovos e aves (STADEN, 1974, p. 68).

Em meados do século 18 e início do século 20, vários viajantes como Langsdorff, Martius, Gardner, Fritz Müller, Saint-Hilaire e outros, percorreram antigas províncias brasileiras coletando informações botânicas e zoológicas, além de realizarem relatos importantes de geografia, história e etnografia. Este último fez significativas observações culturais da população visitada das províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, descrevendo usos, costumes, técnicas de plantio e o modo de vida dos grupos sociais.

Ao referir-se em passagem *A Cidade de Paranaguá*, narra que os vários rios lançam suas águas em uma baía totalmente irregular, repleta de ilhas e enseadas “[...] a qual, segundo dizem, medem cerca de 7 léguas de comprimento, na direção leste-oeste e 3 léguas no seu posto mais avançado”. A descrição dessa baía pelo viajante é chamada de Paranaguá. A narrativa de Saint-Hilaire (1978, p. 98-99) é envolvente sobre a geografia do lugar: “[...] pode-se entrar na baía por três diferentes canais ou barras, que passam entre a terra firme e duas ilhas: uma ao norte, chamada Ilha das Peças, e outra ao sul, chamada Ilha do Mel”. Observam-se no relato, as dificuldades de navegação e acesso dos navios de grande porte, diferentemente das pequenas embarcações portuguesas descritas pelo cronista e nominadas de “lanchas e sumacas”, ou dos “pequenos botes” que poderiam entrar na baía e ancorar na cidade.

Como ilustração, note-se abaixo, na imagem 1, a vista panorâmica do litoral paranaense e das suas cidades, tendo destaque para a Ilha do Mel ao centro.

IMAGEM 1:
Visão aérea panorâmica do Litoral do Paraná



Fonte: Google Earth – Data da Imagem: 04/07/2013 - 25°38'44.48"50 elev. 7m - Altitude do ponto de visão 112.49 km. [Imagem modificada pelo autor].

A imagem 2 considera a fotografia de satélite da Ilha do Mel com a indicação

das vilas, praias e pontos turísticos. Na atualidade, o acesso é realizado em Pontal do Sul ao se contratar um barqueiro para o percurso ou na compra de bilhete de travessia na estação de embarque.

IMAGEM 2:
Visão aérea da Ilha do Mel



Fonte: Google Earth – Data da Imagem: 16/07/2013 - 25°31'49°.02'5 48°19'13.62'0 elev. 4m. - Altitude do ponto de visão 15.44 km. [Imagem modificada pelo autor].

No passado, tais descrições da navegação e da vida econômica da Baía de Paranaguá, do qual está inserida a Ilha do Mel, acentuam passagens de embarcações de determinados produtos agrícolas e manufaturados ou também pela distribuição demográfica. Talvez, aqui, esta seja a melhor descrição histórica encontrada nas fontes sobre a localização geográfica da Ilha do Mel:

As três barras de Paranaguá que dão entrada às grandes e formosas baías são formadas por duas ilhas de desigual grandeza, chamadas do Mel e das Peças. A barra de Itapetuba vulgarmente chamada do Sul fica entre o Pontal do Sul e a mencionada Ilha do Mel. A barra grande fica colocada entre a ponta setentrional da Ilha do Mel e a meridional da Ilha das Peças. [...] A barra grande [...] tem largura de 500 braças e no mais estreito 2 canais para saída e entrada das embarcações, um para o norte, menos frequentado, outro a leste pelo qual entram navios, galeras, corvetas, bergantins e lanchas. Este canal tem na sua foz um banco de areia na saída do oceano, que o divide em dois [...] O da banda do norte tem um ilhote que se chama o das Palmas, e dele sai um parcel que corre a lessueste, coisa de uma légua; e ao sul deste ilhote é que está a Ilha do Mel (SANTOS, 2001, p. 73).

A densidade de informações sobre o meio físico, da localização e de constituição geológica e climática da Ilha, toma grande parte das descrições das fontes oficiais sobre a mesma. Silveira (1990, p. 19) analisa que a “descrição climática ou geológica de espacialidade revela a concepção naturalista”. Para a autora, observa-se que o meio físico passou a ser descrito com grande ênfase a partir de elementos mais ideológicos do que científicos, compreendendo a noção de neutralidade do observador diante da natureza. A literatura consultada demonstra esta característica de abordagem sobre a Ilha. É a referência que faz Figueiredo (1954, p. 9) ao desenvolver pesquisa sobre a *Contribuição à Geografia da Ilha do Mel* descrevendo-a como o “resultado de uma sedimentação, sobretudo de areais entre as antigas formações cristalinas que lhe acidentam principalmente a parte meridional”.

As descrições da característica do solo arenoso com referência à Ilha, consideradas “terras baixas” apropriadas para o plantio de mandioca são de Antonio Vieira dos Santos. Este, por sua vez, mapeia o território, ao comentar sobre a importância da agricultura e a fertilidade das terras em Paranaguá nas margens dos rios e baías. Tal descrição topográfica inclui a Ilha do Mel, além de outras, “em toda a costeira, desde a Barra do Sul e rios de Gurguaçu, Correias, Maciéis, Almeidas, Taguaré até o Emboguaçu, e inclusivamente até os rios das Pedras” que desenharam a geografia do lugar (SANTOS, 2001, p. 91). Em outras ilhas, como das Peças, há, também, registros pelo autor, desde o período colonial, que esta sempre se manteve bem povoada dedicando-se além da pesca às roças de mandioca e arroz.

É importante salientar que as relações do homem com o meio são subjugadas nas narrativas por uma concepção determinista no qual se anula os homens e mulheres e considera-os sujeitos passivos da história sob a predominância das condições naturais apresentadas. A Ilha do Mel, até aqui, é representada pelo silêncio e submissão dos grupos tradicionais à paisagem ou às descrições da superfície terrestre, na redução da realidade sociocultural dos nativos ao mundo físico, dos sentidos.

2.1 Ilha do Mel: revisitando o lugar da narrativa

As narrativas sobre o litoral paranaense nas imediações da Ilha são variadas. A suposição de Fernandes (1946) sobre a ocupação de Guaratuba pelos europeus e o povoamento da Praia de Leste (Pontal do Paraná) é justificada pela ausência de fontes históricas. Ideólogo convicto das concepções positivistas destaca a presença de negros como “puramente accidental, pois de elementos de cor, notícias há apenas de alguns negros escravos, vindos para o estabelecimento agrícola de Caiobá e para um ou dois moinhos de cana existentes na reentrância da baía de Guaratuba” (FERNANDES, 1946, p. 135). Segundo o autor, a Praia de Leste tinha somente uma estrada que ligava as cidades de Paranaguá à Guaratuba, em que foram se desenvolvendo, no percurso, pequenos núcleos ou povoados de pescadores e de imigrantes alemães que mantinham comércio. Dessa maneira, poucos povoados surgidos na costa paranaense como os de Pontal do Sul, Matinhos e Caiobá, têm no mar a principal forma de comunicação, traçando rotas marítimas em suas vizinhanças.

Nas fontes há comentários sobre a insegurança dos navegantes no transporte de mercadorias pelas embarcações, devido às fortes tempestades no trajeto de Paranaguá à Guaratuba. A viagem de quase 3 horas de canoa pelo canal de Paranaguá à Pontal do Sul, passava a ter a opção pela estrada, mas nem por isso em menor tempo. Há relatos sobre viagens em carroças por mais de 10 horas seguidas da Praia de Leste em direção à Guaratuba. Há também notícias, em Caiobá, de uma hospedaria “donde partiam as diligências, simples carroças cobertas, tiradas a princípio por bois e depois por cavalos” (FERNANDES, 1946, p. 138) e de casas de pescadores dispondo de canoas para o transporte de mercadorias.

A representação de uma Ilha do Mel ou das ilhas do litoral paranaense como comunidades isoladas e homogêneas, sem conflitos e em estágio de barbárie comparado a potencialidade das cidades no continente, em virtude do progresso e da industrialização na modernidade, é predominante na literatura. Estende-se a essa tendência não somente as narrativas positivistas de época, mas a representação implícita no imaginário social contemporâneo de como o meio físico, na perspectiva das atividades de lazer e turismo, revigora o senso comum na compreensão do seu

território e das comunidades e grupos tradicionais que lá vivem.

A representação onírica da Ilha é também percebida nos periódicos de circulação comercial. David (1985), ao escrever artigo para uma revista de ecologia, destaca:

Sonha-se com uma Ilha, selvagem e escondida, perdida no meio do mar imenso, à vista só a linha do horizonte. Essa ilha da fantasia a gente nunca encontra. Em compensação há uma que não tem nada de fantasia: é concretíssima e chamada Ilha do Mel. Tem a forma de baleia gigante, banhada por vastas porções do oceano por todos os lados, mas cercada de ondas mansas e doces brisas. Onde? Na costa do Paraná (DAVID, 1985, p. 61).

As descrições são frequentes quando se reduz à paisagem natural a explicação sobre a complexidade de uma ilha, restaurando-se a ideia de um paraíso intocável e inerte. A natureza é percebida como um domínio imanente, passivo, traduzida na generosidade de uma mãe pródiga relacionada ao conceito terra, ou ao conceito antigo de mãe-terra, ao englobar plantas, animais, homens e mulheres. É a revelação de uma estrutura hierárquica de elementos que prioriza em Deus o ato criador do céu, da terra e de todos os seus elementos: o mar, as plantas, os animais e o homem, como se apresenta no Gênesis (1; 1-31), representada pela narrativa paradisíaca atual abaixo:

[...] é difícil, para quem vive nos centros urbanos, imaginar um lugar sem carros, livre da poluição, onde se economiza luz e onde o indispensável para uma pessoa seja limitado a um chinelo, roupa de banho e uma simples lanterna. Na Ilha do Mel é assim. [...] A tranquilidade do local, em perfeita harmonia com o colorido da paisagem, o azul do oceano, o verde das matas e montanhas, o rosa das bromélias, cria o clima para se meditar: a Ilha é mágica. [...] Não é lugar para ansiedade. [...] Em seus morros e planícies, os caminhos dão acesso a locais da observação que permite avistar outras ilhas, como das Peças, onde se vêem golfinhos por todos os lados (ZUBEN, 1998, p. 53-54).

Esta visão turística de uma ilha como sinônimo de paraíso, quase desabitada ou representada por uma população socioculturalmente exótica e indefinida em seu território, de lugar primitivo e rústico, com paisagem vislumbrante, flora e fauna abundante, onde os impactos e conflitos ambientais são silenciados, é traduzido em lugar ameno, simples refúgio dos grandes centros urbanos e do ritmo frenético do trabalho.

A Ilha também é retratada na poesia intitulada *Ilha do Mel* em que o encanto à natureza e suas criaturas teriam sido originadas para lazer e desfrute dos homens. Traduz esquecimento dos sujeitos no esplendor de um território que se basta, não havendo interação com os grupos tradicionais, mas tornando implícito que os homens ao seguirem à natureza estarão construindo sua própria história. É a noção de uma natureza amorfa, que exclui culturalmente o indivíduo e manifesta sentimentos despersonalizados para maravilhar-se e viver bem em uma ilha:

Sinto, ouço, quero estar
Quero morar, quero ficar
Ilha quente, ilha fria
Terra solta, areia fina
Sol forte, chão quente
Noite fria noite quente

[...]
Batem as ondas, silva o vento
Bem ao longe, matas verdes
Perto e longe, montes rudes (BONAMETTI, 1990, p. 19).
[...]

As narrativas ocultam a identidade dos ilhéus em relação às sociedades organizadas no continente. Tal preocupação conceitual na sociologia brasileira foi assumida por Gilberto Freyre (1962), em uma conferência proferida na cidade de Porto Alegre, em 1940, no qual escreve um ensaio sobre os conceitos de *Ilha* e *Continente*, resgatando fatos da história colonial brasileira, por analogia às categorias geográficas, no intuito de refletir sobre a construção de uma identidade nacional e a de núcleos de cultura. Segundo o autor, era necessária para a formação do Brasil¹⁴ a presença tanto dos imigrantes europeus que fixaram povoamento nos

¹⁴ Gilberto Freire refere-se ao processo de desenvolvimento brasileiro que ocorria, sociologicamente, com semelhança dos critérios estabelecidos pela geografia, ou seja, o desenvolvimento se dá em forma de ilhas e não de modo articulado nas diferenças regionais, bem como na integração com outros países. Para tanto, sustenta análise sobre a formação econômica e política brasileira, em um longo tratado, desde o período colonial, estabelecendo relações socioculturais com outros povos, para justificar a necessidade de expansão continental. No entanto, o sentido de ilha seria a ideia de universalismo entendida como uma “aventura quase sem limites” (1962 p.151s.). Desta forma, o que subjaz uma permanência e desenvolvimento harmônico do povo brasileiro, na concepção do autor, são os elementos do regionalismo de origem, do continentalismo, do lusitanismo (ou hispanismo) e do universalismo. Para Freire (1962), o conceito de ilha possui estreita relação com o de continente: se, o sentido de continente conduz a ideia de progresso e de americanidade nas relações com as demais nações americanas, o sentido de ilha, unido ao de continente, traduz a ideia de “profundidade, de densidade, de conservação de valores” em relação ao contexto dos debates à época em torno do separatismo e de políticas de centralização republicana do poder.

grandes centros urbanos por “terem adquirido o sentido continental de brasilidade e de americanidade”, como do colono, na “estilização de sua vida” em que “[...] decidiram permanecer, até certo ponto, ilhéus” (FREIRE, 1962, p. 149).

No entanto, Diegues (1996, p. 20) ao desenvolver estudos sobre a concepção de ilha e de insularidade, pontua abordagem diferenciada no qual a identidade de ser ilhéu, na ideia do sentimento de pertencimento a um território e a uma cultura local, é construída “por referenciais físicos, pela memória coletiva e pela mitologia generalizada”. A contribuição do autor é demonstrar que uma identidade insular não pode estar restrita ao fato do indivíduo ter nascido em uma ilha, mas como processo sociocultural de construção da identidade coletiva. Desta forma, vários atores ilhéus organizam-se para sair da condição de uma invisibilidade e de silêncio das suas populações tradicionais, histórica e socialmente, com seus modos de vida, no intuito de participarem das políticas públicas na defesa de seus direitos e de áreas de proteção ambiental.

Observa-se que o emprego do termo “população tradicional” é usado frequentemente de maneira muito ampla entre os autores, com abordagens diferenciadas. Cunha (2009) tece uma fiação cuidadosa para a compreensão desta categoria, ao entendê-la de modo extensivo, ou seja, pela simples composição dos seus elementos e considerando a integração de seus membros. Antes de mais nada, o sentido de “*tradição* vem do latim *traditione* e significa igualmente entregar-se, transmitir oralmente, passar algo para outra pessoa, ou repassar valores de uma geração a outra. Isto quer dizer, que a tradição enquanto marca histórica de um povo possui movimento e dinâmica própria; não é estática em sua temporalidade e espacialidade, como os sujeitos não são; mas carece de resignificação para uma nova concepção de ordenamento do tempo e dos lugares. Por isso, o ato de resistir socioculturalmente no território, na ideia de pertencimento e de identidade, pois quando se destitui os sujeitos históricos de suas competências, de suas memórias e de uma temporalidade, destitui-se também os sujeitos de sua humanidade. Portanto, a definição de população tradicional de Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 300), esta, se aproxima do objeto de pesquisa:

Populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização

social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados.

Com base na afirmação, os povos tradicionais caracterizam-se por um processo de “autoconstituição”. No entendimento da autora requer um conjunto de regras internas e de instituições legítimas para assegurar práticas de conservação, bem como de organizações externas e articulações políticas, no intuito de garantir pacto, “em troca de algum tipo de benefício e, sobretudo de direitos territoriais”.

Cabe aqui salientar, que a discussão atual em torno da territorialidade dos povos e comunidades tradicionais voltam-se a combinação de fatores econômicos e ambientais que predominou a literatura no passado. Ou seja, o parâmetro faz prevalecer o quadro natural que prioriza biomas e ecossistemas como delimitadores de “regiões”, flexibilizam-se normas jurídicas para assegurar os direitos territoriais a povos tradicionais e volta-se a um crescimento econômico baseado em *commodities* (ALMEIDA, 2012, p. 63). Com isso, fragilizam-se as identidades coletivas pelas formas de organização que dispõe. Segundo o autor, a flexibilização dos direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais, tem ocorrido através de “prosternação da titulação definitiva” de terras de quilombos e a falta de medidas contra a invasão e a demarcação dos territórios indígenas.

A partir da análise de algumas narrativas acima, por opção, coerência conceitual e de convívio com os atores no campo de pesquisa, empregou-se nesta pesquisa, a categoria “*nativo*” para designar a forma pela qual os moradores da população tradicional da Ilha do Mel se percebem e se reconhecem em sua identidade e em seu território. Para tanto, não se aplica aqui, a denominação usada por vários autores, na revisão do arcabouço teórico, de *caboclo*, *ilhéu*, *colono* ou *caiçara*. Esta última, por corresponder ao termo mais usual, historicamente voltado às populações litorâneas do sul e sudeste brasileiro, com seus valores, saberes e práticas compartilhadas, visão de mundo em seu modo de vida tradicional, bem como sua cultura material e imaterial, porque possui um caráter de *homogeneidade*.

A experiência do campo de pesquisa e a proximidade do diálogo com a população local, me fez compreender que esses se denominam por “nativo” e desejam ser chamados de “nativos”; ao se reconhecerem, legitimam sua identidade e modo de vida tradicional.

Durante as entrevistas à população tradicional e as lideranças religiosas, quando indagados sobre a representação que tinham da Ilha do Mel e como gostariam de ser identificados, as respostas são de conformidade.

Sr. André (2013, p.2), pescador artesanal, afirma: “__ sou nascido na Ilha do Mel e sou nativo. Às vezes, tem pessoas que perguntam: quem nasce na Ilha do Mel o que é? Pra mim é ilhéu. Mas, quando perguntam pra mim, quem eu sou? Digo: sou nascido na Ilha do Mel, sou nativo. Tenho orgulho de ser nativo¹⁵”. Outros testemunhos são expressos no mesmo sentido, como de Dona Cleusa (2013, p. 1): “__ sim, sou nativa. Sempre fui daqui; porque o nativo é quem nasce aqui e, como sou daqui, pra mim, sou nativa”. Alguns entrevistados manifestaram posicionamento bem objetivo: “__ sou nativa da Ilha (do Mel)” (DONA ZELI, 2013, p. 2).

Por sua vez, os atores entrevistados não se autodenominam de “caiçara ou ilhéu”. Desse modo, respeitou-se o outro como ele é, como se vê e de que forma se reconhece, por mais que, academicamente, possa a terminologia não representar maior consenso¹⁶.

Portanto, as narrativas até aqui, enquanto registros documentais, também recebem influências e interferências na interpretação da realidade. Fazem parte de uma determinada cultura política de dispor informações, compreendendo-se que as fontes não são inócuas, compõem uma construção, relacionada a um contexto histórico e social da complexidade dos fatos e da dinâmica e mudança das estruturas sociais, sendo testemunhos de atividades desenvolvidas por seus produtores. É por isso, que a inteligibilidade de interpretação do fato histórico, através da análise e crítica, supera a estrita dimensão tradicional da descrição do mesmo.

Ao pontuarmos, o lugar da narrativa como contributo para uma abordagem de construções possíveis da história da Ilha, particularmente dos seus grupos¹⁷

¹⁵ Será utilizado na tese fonte “*palatino linotype*” em *itálico*, para os depoimentos ou indicação de questões aos entrevistados, no intuito de diferenciá-las das citações empregadas ao longo texto.

¹⁶ Cabe aqui salientar, que outros trabalhos sobre a Ilha do Mel, interpretam o emprego da categoria caiçara de maneira similar (Cf. SCHENA, 2006, p. 46).

¹⁷ O conceito de grupo social é complexo, pois possibilita a distinção de vários tipos, bem como o seu tamanho, as relações que mantém entre os indivíduos, a sua intensidade, duração ou distância que se estabelecem entre eles, no qual devem ser levados em conta. Segundo Boudon e Bourricaud (2000, p. 260) os grupos não são unidades físicas bem definidas no espaço social e, muito menos, a

tradicionais, esta forma de linguagem é a mais impregnada nas fontes consultadas para uma compreensão da complexidade sociocultural dos nativos. Trazer à tona novos atores implicou também um olhar holístico, subjetivo, crítico em relação ao objeto e à sua contemporaneidade, no intuito de compreender permanências e resistências, priorizando perspectivas sobre a cotidianidade e, portanto, a produção desta síntese sobre o campo religioso.

2.2 Içar redes em uma memória adormecida

A Ilha do Mel integra um bioma complexo. A floresta atlântica¹⁸ é um dos

sociedade não deve ser entendida como “uma justaposição de pequenos grupos que seriam seus átomos”. Assim, a forma de composição e de agregação não pode ser compreendida senão, de modo impreciso, a partir de elementos que tais grupos apresentam nas relações estabelecidas reciprocamente. Nesse sentido, o conceito de grupo difere de multidão e de massa. Historicamente, a construção da noção de grupo, em particular, de pequenos grupos, teve sua gênese com a Escola de Chicago a partir da década de 1920, por situações adversas onde os sociólogos em torno de temas de interesse como a instalação ou adaptação de imigrantes e do direito à educação, descreveram o comportamento de grupos nos bairros pobres de Middlewest. Antropólogos como Malinowski ao estudar as Ilhas Trobriandesas no sudoeste do pacífico, empregaram o método da observação participante na ideia de que o cientista social não pode estudar a sociedade de gabinete, mas deve interagir com os indivíduos, observá-las e compreendê-las a partir da sua realidade, entre outros para compreender a vida de grupo. Esta visão foi ampliada com o estudo das organizações, especialmente, das empresas, com a observação behaviorista de pequenos grupos, vindo a influenciar psicólogos a criar dinâmicas de grupo no intuito de “levar os atores, pela aprendizagem, de seus papéis e pela descoberta da situação na qual o desempenho desses papéis o introduz, a reconhecer algumas regras que poderiam minimizar suas tensões interpessoais e otimizar os efeitos da sua cooperação (BOUDON E BOURRICAUD, 2000, p. 255)”. Nesse sentido, o grupo não seria mais entendido como observatório, mas como laboratório, em que o processo de interação dos indivíduos e das “regras do jogo” permite aos atores mudar seu meio social. Dessa forma, o conceito não é unívoco, mas historicamente possui sua dinamicidade nas teorias sociais, vindo a tomar maior relevância na relação dos atores com as normas, bem como a natureza destas, subentendendo-se a discussão dos papéis. Portanto, para esta pesquisa, por clareza conceitual, o estudo dos grupos permite-nos compreender, segundo Boudon e Bourriaud (2000) como os indivíduos vivem seus papéis e as normas que as definem em uma relação complexa, mesmo que de modo impreciso, no qual não se isenta compreender o conjunto mais amplo a que pertencem os grupos.

¹⁸ A Mata Atlântica é “a porção territorial recoberta de florestas densas que acompanha o litoral do Oceano Atlântico, indo do Rio Grande do Sul ao Nordeste, adentrando por algumas faixas do interior do País, incluindo as florestas caducifólias e semicaducifólias” (DIRETRIZES PARA A POLÍTICA DE CONSERVAÇÃO..., 1998, p. 8s.), considerando-se também, em linhas gerais, várias classificações de florestas, além de brejos, restingas, manguezais, entre outros, caracterizando quase 70% da população brasileira, de acordo com o último censo (IBGE, 2010), que possuem seus territórios no bioma. Historicamente, grande parte dos ecossistemas naturais brasileiros foi extinto por modelos econômicos de exploração primária, acompanhados de ciclos desenvolvimentistas, resultando no impacto e destruição dos habitats com grande diversidade biológica. A Mata Atlântica pela sua riquíssima diversidade é considerada Patrimônio Nacional pela Constituição Federal de 1988 e está amparada na Lei Bioma Mata Atlântica (2006), bem como em vários documentos infra-legais como as Diretrizes para a Política de Conservação e Desenvolvimento Sustentável para a Mata Atlântica

ecossistemas mais ameaçados de extinção na atualidade, no qual sua biodiversidade e a densidade de diferentes espécies foram historicamente devastadas ao longo da costa leste, do nordeste ao sul do país, com o processo de colonização, crescimento urbano, uso irregular do solo e a implantação dos parques industriais. No caso, o estado do Paraná possui a maior extensão contínua de Mata Atlântica, mesmo considerando os desmatamentos, caças ilegais, extração da madeira e do palmito, queimadas, expansão dos bananais, extensão da pecuária, ocasionando risco aos mananciais hídricos e a fertilidade do solo, entre outras situações provocadas, caracterizando o interesse e o domínio do capital sobre os territórios das populações tradicionais. Fato este, já evidenciado, em outros períodos da história do litoral paranaense. Desta forma, passa-se a contextualizar dois subitens importantes no entendimento desta memória no litoral paranaense: as *gentes* e as *crenças e sociabilidades*.

2.2.1 Gentes

Em contextos históricos distintos, Leandro (2003) ao pesquisar sobre as *Gentes do Grande Mar Redondo: riqueza e pobreza na Comarca de Paranaguá*, na segunda metade do século 19, analisa os conflitos ocorridos em relação à extração e puxada¹⁹ da madeira utilizada pelos pobres agricultores na Comarca, como o

(1998) do Ministério do Meio Ambiente. Algumas ONG's, como S.O.S. Mata Atlântica, resistem, em sua forma de organização e luta social, ao desaparecimento da floresta com projetos de mobilização e cidadania. Neste sentido, a importância de preservação deste bioma tem por finalidade evitar catástrofes maiores, na extinção de florestas e da diversidade biológica; em assegurar mananciais fluviais, proteger solos, espécies vegetais e animais, entre outros. Na atualidade, somente cerca de 7% de remanescentes florestais acima de 100 ha. estão preservados. No entanto, priorizam-se suas populações tradicionais litorâneas e os povos originários enquanto patrimônio cultural, como os Wassu, Pataxó, Tupiniquim, Gerên, Guarani, Krenak, Kaiowa, Nandeva, Terena, Kadiweu, Potiguara, Kaingang, Guarani M'Bya e Tangang, identificados pelo Instituto Brasileiro de Florestas entre outros órgãos.

¹⁹ A puxada da madeira é um conceito construído e analisado por José Augusto Leandro (2003, p. 306) ao pesquisar sobre a riqueza e a pobreza na Comarca de Paranaguá, no período de 1850 a 1888, referindo-se a “puxada” como um “trabalho coletivo e masculino, agregador da família e dos vizinhos”. Segundo o autor, era dessa maneira que ocorria o corte de árvores da Mata Atlântica e respectivo transporte dos troncos, utilizando-se dos vários rios em direção aos engenhos dos contrabandistas, em direção aos navios suspeitos que ficavam ancorados na região. Para os “livres pobres”, a expressão “puxada da madeira” tornou-se popular por caracterizar-se de uma “atividade corriqueira” em que se “congregavam a parentela e vizinhança”, ocorrendo conflitos entre os mesmos.

cedro, carvalho, canela, ipê, peroba entre outras. Tal extração possuía um campo de tensões em torno da madeira, entre os interesses “preservacionistas” da indústria naval brasileira e a resistência dos “livres pobres” que extraíam árvores do mato para a construção de habitações, no uso de combustível, ou como outra forma de sobrevivência e de renda, para “fugir das mazelas da pobreza”. No litoral, a extração da madeira também representava a garantia de locomoção dessa camada social pobre pela necessidade de navegação e transporte agrícola das suas canoas, estreitas e compridas à época. Sinalizava “uma estratégia de sobrevivência a mais, e assim temos de entender a participação dessa camada na devastação da floresta” (LEANDRO, 2003, p. 305), principalmente na região de Guaraqueçaba. Para o autor, (2003, p. 289s.) a apropriação indébita da madeira simbolizava um “resultado mais pronto” e fomentava os contrabandos e furtos frequentes no litoral paranaense, ocasionando conflitos, principalmente em terrenos particulares que não possuíam demarcações bem definidas. No entanto, havia outros trabalhadores e gentes do mar “qualificadas” para votar...

Cabe aqui salientar que a exploração do trabalho e a extração indevida da madeira no litoral atendiam a interesses econômicos e políticos, nas configurações de poder estabelecido na época. Partindo-se dessa premissa, os registros de listas eleitorais no período do Brasil Império, na Comarca de Paranaguá, regulamentavam o processo eleitoral em questão, que atendia a legislação e instruções daqueles tempos, com várias modificações e suspeita de fraude, atendendo ao requisito de renda. O autor (2003, p. 194s.), ao pesquisar a “lista geral de cidadãos qualificados” nos registros paroquiais de Guaratuba, Guaraqueçaba e Paranaguá, identificou outros tipos de categorias de trabalhadores na Comarca, que supera a dicotomia entre “negociantes urbanos” e “proprietários rurais”, como barbeiro, alfaiate, artista, lavadeira, lavrador, maquinista, canteiro, ferreiro, padeiro, ourives, roceiro, sapateiro, prático, boticário, caixeiro, mascate, entre outros. Dos “trabalhadores do mar”²⁰ votantes, quatro residiam na Ilha do Mel. Estes, por sua vez, geralmente eram mal vistos com desconfianças pelos habitantes da cidade, vinculando-se “suspeitas de algum crime” ou de “desordem” nos registros policiais de Paranaguá.

Os fatos em torno da marginalidade social e a exploração do trabalho é rotineira nas fontes sobre os pescadores artesanais. Se no século 19 os

²⁰ Denomina-se marinho, marítimo, pescador e prático.

trabalhadores do mar eram hostilizados na Comarca de Paranaguá, no último quartel do século 20, a exploração do trabalho dos pescadores artesanais da Baía de Paranaguá permanece a similaridade, em contextos históricos distintos. Kraemer (1978) relata várias dificuldades encontradas na Prainha da Ilha do Mel, como a proibição de reforma e a construção de casas; problemas sanitários²¹, como a falta de banheiros e educação básica precária, para uma população com histórico de semianalfabetismo.

Quanto à alimentação, os estudos de Figueiredo (1954) e de Kraemer (1978) sincronicamente demonstram os problemas na dieta dos nativos, tornando-se um dos obstáculos ao crescimento da população local, como o costume de salgar o peixe, secando-o ao sol, preso em um cordel. Segundo Figueiredo (1954), há registros de 7 a 8 tafonas para o fabrico da farinha, com roda, prensa e forno na década de 1950, na Ilha do Mel. O feijão, o arroz e a carne seca eram comprados em Paranaguá. Frutas como o mamão, a banana e outras típicas da Ilha faziam parte dos hábitos alimentares da população.

A literatura sobre os estudos etnográficos indica a dependência da população local da Ilha com a cidade de Paranaguá. Na cidade, resolvem-se os problemas em torno das consultas médicas e a necessidade de fazer compras. Paradoxalmente, Kraemer (1978) demonstra que a influência da cidade no cotidiano dos moradores à época, é “pequena devido ao isolamento e a falta dos meios de comunicação”. Ou seja, mantêm os usos e costumes, o parentesco para os casamentos locais ente primos-irmãos, geralmente sem registros civis ou religiosos e a tradição do fandango, sendo que muitos têm dificuldades para descrever a vida na cidade.

A tipologia do pescador artesanal é assim descrita: reside em casas de madeira, pequenas e simples, com telhados de palha, com “uma peça apenas; [...] o

²¹ Os problemas sanitários na Ilha do Mel e em Paranaguá, não são situações ocorridas nas últimas décadas. Vieira Santos (2001, p. 57) relata fato sobre a peste ocorrida em 1686 na Baía de Paranaguá e adjacência denominada de “bicha” ou “peste grande” (cólera). O nome pode estar atrelado à crença de que ao cozer a erva o doente tinha ânsia e vômitos seguidos de evacuações frequentes soltando “um bicho cabeludo da grandeza e semelhança da lagarta das hortas”. A proliferação da doença ao longo da costa fez com que ocorresse uma grande mortalidade sem dar tempo de socorrer as pessoas. Comenta que os “[...] doentes não tinham um só instante de repouso; em uns, os sintomas eram mais ameaçadores; em outros, apareciam calor tépido, pulso sossegado e alguns delírios, grande febre, espirrando todos, lançando sangue pela boca” (SANTOS, 2001, p. 57-58). O jesuíta Valentim Extancel, seguindo métodos e conhecimentos astrológicos, prognosticou “males que ameaçavam o Brasil” como o aparecimento da epidemia. Mas, segundo Vieira (2001), a Câmara da Bahia permaneceu realizando procissões católicas a São Francisco Xavier, e na Vila de Paranaguá recorria-se às orações e súplicas a Nossa Senhora do Rocio.

fogo é feito no chão, num canto da casa. [...] o mobiliário é muito reduzido; [...] Sentam-se também no chão e dormem sobre esteiras. Os utensílios da cozinha são pendurados na parede [...] não há forro e o teto de palha geralmente é preto de fumaça (KRAEMER, 1978, p. 80)". Existem nas relações de sociabilidade e de trabalho, regras na tradição consuetudinária dos pescadores artesanais quanto ao "terço", pertencente aos donos das redes ou outra negociação prévia para divisão da pescaria.

Bem antes da legislação ambiental, na primeira metade do século 20, em períodos escassos de produção pesqueira, voltam-se ao plantio da "cana de açúcar, da mandioca, batata, mimosa e mamão papaia". Era costume desenvolver agricultura nas encostas dos morros do sul da Ilha por tratar-se de áreas de maior fertilidade. Os registros de Ferreira (1954, p. 58) relatam que "o sistema de preparação da terra para o plantio era o da coivara ou da queimada". Há indícios de uma pequena atividade pastoril de vacas, cabras, porcos e galinhas.

A população tradicional da Ilha do Mel é representada nas fontes com vários sentidos. Na ótica de Figueiredo (1954, p. 48), é percebida como predominantemente cabocla, de estatura média e pobre, geralmente caracterizada pelos homens trajando "calça ou calção de brim, camisa, chapéu de abas largas e descalços". No entanto, a visão do autor caracteriza desqualificação da complexidade da cultura dos sujeitos históricos enquanto pescadores artesanais. Cabe aqui ressaltar, em contexto de época distinto²², a análise sociológica sobre o *Estudo da posição e a subsistência das mulheres nas comunidades pesqueiras na linha da costa do Paraná*, desenvolvido por Estades (2006, p. 2), ao demonstrar o descaso das políticas públicas em relação aos pescadores artesanais, com taxas de analfabetismo e baixa escolaridade, além

[...] da falta de estruturas de processamento e armazenamento dos produtos, bem como a distribuição e comercialização, expondo esses pescadores a intermediários que reduzem significativamente seu ganho líquido.

Da mesma forma, demonstra igualmente a importância das mulheres como responsáveis na "comercialização dos produtos da pesca" e da prática da produção,

²² Refere-se à primeira década do ano 2000.

garantindo maior dignidade e condições de vida às suas famílias, e não uma visão reducionista e discriminatória em relação às mesmas.

Isto posto, desde os anos 1980, apesar do seu modo de vida e do grande conhecimento dos ecossistemas, de suas práticas e saberes, essa população foi duramente tolhida dos direitos²³ de exercer plenamente, no interior do seu território, suas atividades cotidianas de pesca, do extrativismo e da agricultura, a partir do impacto da criação da Estação Ecológica (1982) e do Parque Estadual da Ilha do Mel (2002), afora a resistência e as tensões internas com as associações e órgãos gestores da Ilha. Além do mais, ainda mantém-se no inconsciente coletivo, e na literatura, visão preconceituosa do pescador artesanal, como os versos ilustrados na poesia abaixo:

Vai pescar ilhéu vagabundo
 Veja... O mar manso te espera
 Limpa a casa, mulher solitária
 Faça o pão, faça o cheiro
 Coma o peixe, ovo, feijão
 Arroz sem sal, farinha de milho

[...]

Corra pra porta, curve os braços
 Atiça o fogo, põe a gordura
 Corra, corra que teu homem chega
 Abraça o cara, toma os peixes
 Esfole as escamas, jogue o tempero
 Frite o robalo e vá pra esteira (BONAMETTI, 1990, p. 57).

A análise desta visão preconceituosa da mulher, da população caiçara e o debate em torno da afirmação da identidade cultural de ilhéus (nativos) foram amplamente analisados por Diegues (1996). Esta parte da própria redescoberta *do que é ser, como se ver e reconhecer-se* ilhéu e, ao mesmo tempo, a consciência de um estilo de vida particular que está associada às imagens e representações de como vêem o seu espaço e sua ilha. A valorização do seu território e a afirmação de um modo de vida próprio são formas de resistência local, cultural e de sua identidade. Configuram-se ordenamentos territoriais influenciados por uma mentalidade conservacionista e patrimonialista, centrada na ideia de uma natureza intocada.

²³ A Lei Estadual 16.037/09 dispõe, no capítulo III, “Do Zoneamento Ambiental da Ilha do Mel” e capítulo IV “Da Realocação dos Moradores da Área de Reversão e Área de Ocupação de População Tradicional Local”, ocorre proibições e cerceamentos à população tradicional e, institui a Ilha do Mel como região de especial interesse ambiental e turístico do Estado do Paraná.

Cabe aqui salientar que os estudos de Da Matta (1993, p.140) sobre o conceito antropológico de natureza, demonstra que desde o período colonial a exploração social e do trabalho esteve baseada na relação autoritária e hierárquica da casa grande em relação à senzala. A representação de uma natureza passiva e servil constituiu-se em uma estrutura social que se “fundamenta na passividade obrigatória do trabalhador e na submissão total ao senhor”.

Neste caso, pensar a natureza na sua ação dentro e fora da sociedade é percebê-la também na perspectiva do sagrado. No sentido exterior, a natureza é vista como estática, imóvel, passiva e proibida, porém possui força ameaçadora como uma divindade. No sentido interno, prevalece o instinto incontrolável dos homens, as palpitações incessantes de transformação do espaço em ritmo acelerado. São paixões incontroláveis, interesses relacionais de uma ação racional e individualizada. É nessa perspectiva que se traduz a representação moderna da natureza, com os seus “direitos (e deveres), que não pode ser mutilada, que deve ser protegida, que tem limites, fronteiras e, evidentemente, é autônoma” (DIEGUES, 1993, p.141). Não há uma visão mágica para compreensão dos problemas sociais que corresponda a um olhar milagroso da natureza, pois esta não é de riqueza inesgotável e de infinita paisagem.

Com a compreensão de que a sociedade surge na natureza e a “natureza emergiu na cultura”, toma-se aqui, a premissa de que sem a interpretação e as relações imbricadas da natureza e da sociedade não seria possível compreender a complexidade do sistema de crenças e do campo religioso na Ilha do Mel.

É neste contexto, que Diegues (2001, p. 120) ao analisar as formas tradicionais de acesso a terra e dos recursos naturais, afirma que em tempos hodiernos criou-se um mito que para preservar a natureza é necessária afastá-la do homem transformando-a em parques, predominando tal pensamento por longo tempo. Mas, a natureza e seus sistemas são complexos em que sua existência resiste pelo “conjunto de regras e valores consuetudinários”, do respeito e de uma gama de relações sociais significativas de parentesco e compadrio.

As regiões costeiras possuem uma riqueza natural com áreas de restingas, manguezais, florestas litorâneas, lagunas, integradas à Mata Atlântica. Historicamente, instalaram-se ao longo da costa brasileira, povos originários e populações tradicionais com seus saberes e experiências seculares, criando um modo de vida próprio, na estreita relação e dependência com o meio ambiente. Tais

populações, nas últimas décadas, vêm sofrendo diretamente o impacto econômico trazido pela herança das monoculturas agrícolas. Por direito, as populações remanescentes resistem, em seus territórios, com antigas práticas de subsistência agrícola (roça) e de pesca artesanal, desde quando a terra era abundante e de uso comunitário no passado. Na atualidade, o uso e posse da terra não estão em situação de abandono pelas populações tradicionais, porque estas sempre mantiveram o controle e uso coletivo secular pela própria comunidade, através dos direitos comunitários e familiares garantidos pela tradição e pela cultura local; ao contrário das justificativas de empresários que representam grandes investimentos de capital e possuem interesse sobre seus territórios.

Assim, os espaços de uso comum da terra começaram a ser ameaçados com o processo de incorporação desses territórios à expansão industrial e de fronteira agrícola, principalmente, dos anos 1980 em diante, além da pesca industrial predatórios de interesse privado que a costa estivesse desocupada pelas populações tradicionais. Ademais, fatores como a expansão do turismo e da especulação imobiliária, a privatização das praias, o impedimento de exercerem suas atividades tradicionais de trabalho, muito antes da criação das APAS (Áreas de Proteção Ambiental) e da atual legislação ambiental, alijaram as populações tradicionais dos seus direitos. Diga-se de passagem, sobre a atual política ambiental, que a imposição de uma propriedade pública sobre os territórios tradicionais, impossibilitou aos mesmos de manterem seu modo de vida, tornando-os, na ótica dos órgãos governamentais de controle e fiscalização ambiental, comunidades infratoras ao resistirem no território e lutarem pelos seus direitos.

Desse modo, a complexidade em torno dos sistemas de apropriação do uso do solo e dos recursos naturais ganham maior visibilidade social a partir dos anos 1990. O distanciamento do continente e a dificuldade de locomoção marítima somam-se à característica própria da população pobre e escassa, por seus grupos tradicionais não terem o título da terra e recaírem preconceitos ao serem considerados indolentes, nativos, preguiçosos, sem cultura.

De certa forma, o nativo permanece muito dependente dos proprietários de embarcações motorizadas que residem nas ilhas, como também na comercialização do pescado no continente, tornando-se dependentes dos atravessadores. Estas não são comunidades homogêneas e isentas de conflitos, no qual o comportamento dos próprios nativos tem sofrido alterações de uma identificação coletiva para

caracterizar-se individualmente. O contato com outra realidade se dá na busca cotidiana de médicos, a necessidade de efetuar compras e de acesso à educação.

2.2.2 Crenças e sociabilidades

Langowski (2006, p. 331) ao analisar os usos e costumes do praieiro no litoral do Paraná, destaca que o caboclo²⁴ “não pratica uma religião no sentido do cumprimento de obrigações e preceitos”, exceto quando esporadicamente participa de ritos e celebrações de batismo e casamento. As razões apresentadas pelo autor vão desde a sua condição humilde e de ignorância no desconhecimento da doutrina e por estar distante das cidades para manter-se em contato com as lideranças religiosas, dificultando sua participação nas igrejas.

A representação tida volta-se às capelas católicas, onde este faz o culto aos santos e a adoração a Nossa Senhora, reunindo-se para a reza do terço, principalmente nas datas festivas ou quando participa de um velório. Langowski (2006, p. 332) comenta que sua condição simples e de pouca instrução, quase sempre semianalfabeto, não é impeditivo para comandar as rezas ou orações comunitárias e os cânticos, “cuja estrofe passa de geração em geração”, adaptando-se conforme a ocasião, ao santo do qual se presta homenagem ou é invocado. Aos poucos, o antigo costume religioso açoriano da bandeira do divino²⁵ percorrendo sítios em visita às casas dos fieis, vai se perdendo.

Neste sentido, a representação religiosa feita pelo autor é de homem simples, de “índole humilde e espírito conformado, temente a Deus por tradição e hábito, misturando aos poucos conhecimentos religiosos com credices e superstições nos quais acredita piamente” (LANGOWISKI, 2006, p. 332).

Cabe aqui salientar, que a visão do autor sobre os nativos, representada por

²⁴ O termo ‘caboclo’ é empregado por Langowski em seus textos e não pelo autor.

²⁵ Bigarella (1978) explica que as bandeiras saíam de Guaratuba e passavam por Caiobá, Matinhos, Sertãozinho, Praia de Leste e daí para Guaraguaçu. Subiam o rio até o porto das colônias (Colônia Pereira) indo em direção a Parati (antigo porto chamado de “Barreiro” ou Porto Parati, entre os municípios de Guaratuba e Matinhos; ponto estratégico de abastecimento de mercadorias e mantimentos oriundos de Antonina, Morretes e Paranaguá). A procissão, ao percorrer vários vilarejos de Guaratuba, retornava à Vila.

“homem simples”, é uma ideia questionável, pois pode ser traduzida em uma visão reducionista e de inferioridade. O nativo é um indivíduo complexo por natureza, que vive em um contexto e lógica distinta do modelo de racionalidade ocidental. Pela tradição, estabelece suas relações comunitárias, conhece com profundidade os processos naturais do seu meio, desenha mentalmente e na prática, sistemas complexos de manejo, potencializando a biodiversidade do lugar em que vive. Além disso, na diversidade, assume valores solidários, de ajuda mútua, de interesse comum, considerando os conflitos na comunidade. Tamanha é sua complexidade, que constrói individual e coletivamente sua identidade, pois possui um *ethos* e se reconhece na sua cultura, nas crenças, nos mitos, nos saberes, nas técnicas construídas, enfim na sua historicidade. Ao mesmo tempo, não se apresenta como alguém melhor ou pior, mas reconhecidamente diferente, que luta por direitos na coletividade, com uma complexidade que lhe é peculiar, não cabendo aqui, ser rotulado como alguém vulgar, de pouco valor, simples no sentido *lato* do termo, ou seja, sem complexidade alguma.

É comum encontrarmos nas fontes a indicação de que o “caboclo acreditava em Deus por tradição e hábito”, conforme estudos de Bigarella (1991, p. 77) e Langowski (2006). Pela tradição oral e baixa escolaridade, era comum misturar as crendices populares com os conhecimentos das religiões cristãs. Nas casas, cultuava-se a imagem e se realizava a adoração do santo protetor seguida da reza do terço nos cultos religiosos.

No entanto, as constatações anteriores sobre a religiosidade popular dos caiçaras diferem da leitura de outros pesquisadores. Cabe aqui salientar que caiçaras e praianos raramente aparecem nos arquivos e documentos históricos, mesmo mantendo relações socioeconômicas com as cidades da sua Região, porque são populações pobres e excluídas socioculturalmente. Logo, pensar a sociedade caiçara é entendê-la pela sua propriedade maior da oralidade em que raramente deixam marcas escritas. Diegues (2005, p. 31) pontua que a “história pode ser resgatada com a história dos mais velhos e transmitida pelos relatos orais” por meio dos testemunhos e documentos, “da transposição da memória para a escritura”.

Para o autor, a imagem do caiçara ou do praiano, começou aparecer tardiamente nos anos 1940/1950 nos relatos dos trabalhos de antropólogos e geógrafos. Desta forma, quando do estudo da Ilha de Superagui, no litoral paranaense, os principais problemas relatados pelos moradores locais foram que

não podiam fazer roça²⁶; tinham medo de falar; eram obrigados a pescar e ir para o manguezal; não conseguiam trabalhar em outra coisa. Com isso, perde-se no esvaziamento das comunidades, a perda dos saberes medicinais populares, os hábitos dos animais e o simbolismo dos seres sobrenaturais que vivem na mata.

Alguns trabalhos sobre a Ilha apresentam informações equivocadas sobre suas comunidades. É o caso de Thomaz (1996, p. 219), ao analisar as percepções dos nativos do Farol, Ponta Oeste e Nova Brasília sobre a vegetação da Ilha do Mel e a possível relação dos nativos com a vegetação do seu território e com a área protegida. Menciona em nota que “essa vila (Ponta Oeste) outrora grande povoado pesqueiro, encontra-se extinta e alguns dos últimos moradores mudaram-se recentemente para Nova Brasília”, informação esta que não é correta.

Em trabalho recente, Harder e Freitas (2001, p. 2s.) desenvolveram importante estudo antropológico, com reflexões em torno do direito cultural dos povos tradicionais, sobre a comunidade de Ponta Oeste, na Ilha do Mel, no intuito de “analisar o esforço desta coletividade em manter sua territorialidade [...] e os mecanismos adotados pelo Estado Brasileiro para desterritorializá-la do local”. Analisam que entre os anos de 1930 e 1940 as atividades portuárias de Antonina e Paranaguá foram sentidas pela comunidade, com a utilização do canal Norte para acesso das grandes embarcações de navios e, deste, para o canal da Galheta, ocasionando a redução de espécies de peixes com grande impacto ambiental e sem a garantia de compensação material para as famílias. Para os autores, isto caracteriza, “o primeiro grande fluxo migratório da Ponta Oeste para outras localidades”, ou seja, de um passado com população de “211 habitantes” para “25 homens e mulheres”, envelhecendo, na atualidade. No entanto, o controle do Estado se torna efetivo a partir dos anos 1980 sobre as populações e suas territorialidades, quando do levantamento populacional das edificações existentes²⁷.

²⁶ Na Vila de Superagui (Guaraqueçaba/PR) ainda ocorrem vários conflitos em torno da violação do seu território tradicional, pela imposição da legislação ambiental (Decreto 97.688/89). Esta determina em seu art. 4º. que “as terras e benfeitorias localizadas dentro dos limites descritos [...] ficam declaradas de utilidade pública, para fins de desapropriação”. Ocorre que devido ao restrito acesso aos recursos naturais, tal legislação interfere agressivamente no modo de vida da população tradicional, em seu território, trazendo consequências diretas: a agricultura de subsistência, no sistema rotativo de plantio; na extração da madeira, para as suas necessidades materiais e da construção de barcos para navegação; da colheita de plantas ou ervas medicinais, na preservação do seu conhecimento e saberes tradicionais; a criação de animais, para sustento da família, entre outros.

²⁷ Censo ou levantamento dos moradores da Comunidade Ponta Oeste, realizado por uma moradora da Ilha do Mel, sob coordenação da Secretaria de Patrimônio da União. Os dados foram publicados em 1987 pelo Instituto de Terras, Cartografia e Florestas.

Aqui a construção da memória e a ressignificação dos fatos históricos pelos indivíduos, imbricada à tradição consuetudinária das populações tradicionais, apresentou o desafio de compreendê-las como um campo de possibilidades. Entendemos que não é o indivíduo o objeto, mas a narrativa, que permite por meio do indivíduo e da realidade por ele vivida, aprender as relações sociais em que se insere a sua dinâmica. O passado é reconstruído pela perspectiva do presente e marcado pela realidade social, daí a importância dos relatos orais e depoimentos, tendo por referência a própria vida.

No litoral paranaense a presença dos padres jesuítas fez com que a institucionalização do catolicismo romano se consolidasse cada vez mais em poder político-religioso e no imaginário popular. Desde o início do século 19, um devoto chamado Tenente Faustino José da Silva Borges, recebeu de Pai Berê, uma imagem de Nossa Senhora em sua casa e não mediu esforços para que fosse construída uma capela em louvor a Nossa Senhora do Rosário do Rocio. O fato, de domínio popular, é que a imagem passa a ser cada vez mais adorada por muitas pessoas no novo arraial, acompanhadas ao longe por embarcações e “pelas senhoras principais e a nobreza de Paranaguá que vão assistir à mesma festividade” (VIEIRA SANTOS, 2001, p. 77). Com o passar dos anos, registraram-se “milagres” que se repetiam como o fim da peste bubônica. Assim, curas individuais e coletivas eram desejadas contra esta epidemia e a gripe espanhola no início do século 20, além dos socorros prestados pela Virgem aos marinheiros em tempestades no mar, tornando-se devotos com procissões e romarias pelas ruas até o santuário.

Saint-Hilaire (1978, p. 99) em seus relatos descreve que Paranaguá contava na época com três igrejas, a paroquial e mais duas de menor importância e o prédio do convento dos jesuítas. Além da fundação da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário, havia anualmente várias festividades religiosas. Entre elas, destacam-se a “Páscoa” e a celebração da “Ressurreição do Senhor”; a do “Santíssimo Sacramento, com [...] procissão solene acompanhada de todas as irmandades pelas ruas da cidade”; a de “Nossa Senhora do Rosário²⁸”, com novenas e tríduos; e, as festas a “São Sebastião, São Miguel Arcângelo, Nossa Senhora do Carmo, Santa Rita, Nossa Senhora das Dores e da Conceição e do Anjo Custódio”. Além dessas, havia também irmandades religiosas como a do Santíssimo Sacramento, de Nossa

²⁸ A igreja dedicada ao culto de Nossa Senhora do Rosário (Matriz) edificada entre os anos de 1575 a 1578, pertencia ao arcebispado de São Salvador/BA, sufragância da Arquidiocese de Lisboa.

Senhora do Rosário dos Brancos a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, a de Nossa Senhora da Conceição, a de Santa Rita, São Miguel Arcângelo e Almas e a de Santo Antonio (VIEIRA SANTOS, 1952, p. 46-47).

Viajantes e cronistas do final do século 19²⁹, nos seus relatos sobre o litoral do Paraná, pontuam inúmeros costumes da população local, na preparação das festas religiosas em Paranaguá e Região. A animação das festas era constante: “quem pode, salta no cavalo. Pessoas sem recursos, os pobres, não hesitam em ir. Claros e escuros, se calçados, de cor, livres e negros descalços chegam cheios de expectativa” (PLATZMAN, 2010, p. 241). As moças de classe alta param, saltam dos cavalos e são cortejadas na festa pelos fidalgos. E continua o autor: “dos lados da igreja, com largos xales jogados sobre os ombros, conversando animadamente, encontram-se as africanas”.

Mas também havia na tradição popular e religiosa do litoral, rezadores e benzedeiros que aplicavam suas fórmulas e crenças em segredo, a fim de terem reconhecimento de seus saberes pelos doentes. As simpatias (práticas, gestos e palavras) eram diversas dispensando medicamentos: com o galho de arruda benzia-se o quebrante dos bebês; a folha de mamona era utilizada para benzer criança com sapinho na boca. Para qualquer tipo de dor ou de doença tinha-se uma solução, sendo mais comuns os casos de insolação, rasgadura, torção e costura sobre machucado.

A medicina rústica ou caseira possuía uma relação imbricada entre as práticas mágicas, religiosas e empíricas repletas de simpatia e benzimento. No caso, as benzedeiros faziam uso de “patuás, bentinhos, amuletos, santinhos, talismãs e o *toré*³⁰, bem como as promessas, romarias e novenas” (BIGARELLA, 1991, p. 71). Este saber tradicional traduzia-se na prática fitoterápica através do uso de chás, garrafadas, vomitórios, suadouros, purgantes, unguentos, no qual a população local procurava na natureza as condições necessárias para a cura de doenças.

Há fatos pitorescos na religiosidade local que se estende pela baía de Paranaguá, quando o primeiro vigário encomendado, apresentou-se em meados do século 17 à Câmara de Vereança, requerendo ressarcimento pela promessa feita

²⁹ Julius Platzman, viajante alemão, linguista, pintor e botânico que residiu na Baía de Paranaguá, na Ilha dos Pinheiros e seu entorno entre 1858 e 1864. Ao retornar à Alemanha publicou em Leipzig um livro sob o título *Aus der Bai Von Paranaguá* (Da Baía de Paranaguá, 1872). Conseguiu classificar 214 espécies de plantas e 96 espécies de animais do litoral paranaense.

³⁰ Significa adivinhação mágica; defumação e uso de ervas.

pelo povo de lhe darem “um escravo pescador” para assumir a Igreja pelo tempo que trabalhou. A Câmara fez as complementações e a promessa de pagamento de “um ordenado anual de 60\$000 reis, 24 alqueires de farinha e um escravo pescador” (VIEIRA SANTOS, 1952, p. 47-48).

Assim, a partir do povoamento na Ilha da Cotinga, o nativo recebia, duas vezes ao ano, a visita catequética dos padres jesuítas da Casa Missionária de Cananéia. Será somente em meados do século 17 que os jesuítas se instalaram em Superagui fundando casa de missões. A partir do século 18 ocorreu uma grande proliferação de igrejas no litoral pelo fato da expansão da organização política e eclesiástica. Neste sentido, as ordens e congregações religiosas que exerceram hegemonia em Paranaguá, foram os jesuítas, franciscanos, carmelitas, josefinos e, na atualidade, os redentoristas.

No litoral paranaense, as manifestações religiosas católicas “se tornaram o centro recreativo e de descontração da população caiçara entre os séculos 18 e 19”, (CHIQUEIM, 2005, p. 55). As festividades religiosas, missas de domingo, compromissos firmados com as irmandades, procissões e adorações religiosas, acompanhavam as manifestações culturais populares da congada, cavalhadas, torneios, leilões e fandangos. As festas religiosas estiveram ligadas ao culto dos santos, sendo São Pedro, a principal, seguido do rito de procissão dos barcos na Ilha do Mel. Além das festas religiosas, outras formas de lazer eram as “conversas no armazém [...] e das mulheres com as vizinhas” (KRAEMER, 1978, p. 92), e a presença do padre quando celebrava a missa. A religiosidade é de predominância católica na década de 1950 e dificilmente poderia ser diferente na Ilha do Mel. Segundo Figueiredo (1954, p. 51-52) “[...] há, entretanto, a intervenção do protestantismo ainda incipiente e do espiritismo com poucos adeptos”, na Região, demonstrando diversidade religiosa.

Ocorre no litoral paranaense a preponderância do catolicismo por meio de sua institucionalidade doutrinária, dogmática e de organização religiosa, em uma ordem maior, que reproduz a romanização das suas práticas. Na Ilha, não é diferente. No entanto, nas fontes há um silenciamento de manifestações religiosas populares e de reavivamento das crenças tradicionais prevalecendo o poder e a autoridade eclesiástica de ordens religiosas, ou do clero secular (diocesano) e de sua ação pastoral e social. Quando citadas, possuem a conotação estereotipada de um folclore tardio ou de esquecimento, como se os saberes e as práticas se perdessem

e não resistissem a ser reconhecidas identitariamente na diversidade.

2.3 E o turismo chegou...

Um dos acontecimentos históricos de relevo foi à construção da Fortaleza de Paranaguá, na Ilha do Mel, ordenada pela Coroa Portuguesa para proteger a entrada da Barra. Com a anulação do Tratado de Madri em 1750³¹, devido à guerra entre Portugal e Espanha, o governo português busca assegurar seus territórios na política de construção de fortificações para proteção da costa. Com o passar do tempo, a partir da implantação do transporte ferroviário e rodoviário no final do século 19, ocorre à gradativa diminuição deste, por via marítima na Região, onde o Forte da Ilha do Mel perde finalidade de estratégia militar.

Quando da construção das primeiras estradas em 1926, de Curitiba aos balneários do litoral paranaense, o que tornava o acesso mais rápido às praias, Kraemer (1978, p. 72-73) explica que no trajeto para a Ilha do Mel, predominava ainda o interesse pela viagem ferroviária de Curitiba à Paranaguá, com duração de 5 horas. Após chegada em Paranaguá, um barco fazia o trajeto de 3 horas até a Ilha para completar a travessia. Chegando lá, “um caminhão transportava as bagagens dos passageiros do trapiche até suas casas”, ou diariamente até o mirante e deste ao balneário na Fortaleza.

Na Ilha, havia as “aguadeiras”, mulheres que puxavam lata d’água na cabeça,

³¹ No século 18, as questões de limites entre as colônias portuguesas e espanholas, ainda eram baseadas no Tratado de Tordesilhas de 1494, que estabelecia uma faixa litorânea na costa atlântica sul-americana, demarcando os territórios a oeste sob domínio da Coroa Espanhola e os demais a Portugal. Com o avanço sobre o território de súditos portugueses dos limites nas regiões da Amazônia, do Rio da Prata (colônia de Sacramento) e núcleos de povoamento em Cuiabá, estes territórios permaneciam espanhóis. Segundo Kantor (2009, p. 44), a indicação dos nomes das “povoações e aldeamentos missionários passou a ser um elemento-chave na definição das fronteiras entre os impérios ibéricos”, tornando-se problema de fronteiras e limites, pois envolvia vários interesses. Portanto, o Tratado de Madri (1750), foi um contrato ou acordo internacional, entre os reinos ibéricos, formado por comissões mistas de especialistas em cosmografia e cartografia, além dos profissionais de apoio administrativo do Estado como “alferes, para o mando dos soldados; capelães, para os remédios espirituais; e cirurgiões, para as enfermidades do corpo. A eles se somavam soldados índios, escravos-negros para o serviço, pilotos e demais trabalhadores” (COSTA, 2009, p.192-193).

no período de veraneio ou temporada, em que manuseavam a bomba de uma casinha construída em uma fonte na Fortaleza, para vender água aos turistas. Existia um Clube Balneário, sociedade esta com um salão de madeira para promover bailes na temporada. Conta-se que eram lotados, sempre dispondo de um gaiteiro para tocar os “chotes, boleros, sambas, blues e swings” (FERNANDES, 1985, p. 57), acompanhados dos assovios dos moços. Os rapazes mais atrevidos tinham em suas namoradas o “controle dos ímpetos, porque era de bom tom ser disputadas, cortejadas, solicitadas antes de lhe dar maior atenção” (1985, p. 65). Havia também outros hábitos, como a “excursão” no entorno da Ilha, no sentido Fortaleza ao Mirante e o jogo de “boccia” dos descendentes de alemães em uma cancha de areia.

Os pontos turísticos da Fortaleza e do Farol das Conchas era a preferência dos veranistas oriundos de Curitiba e descendentes de imigrantes alemães e italianos que permaneciam em um hotel ou casas de veraneio na Ilha. Quanto aos serviços, priorizava-se a oferta do peixe “passando de casa em casa, oferecendo a produção do dia”, sendo que, fora da temporada comercializava-o em Paranaguá. No entanto, era muito visitada no inverno, quando as temperaturas baixas não favoreciam a proliferação de mosquitos (*anopheles fêmea*) e a contração de doenças infecciosas crônicas (malária), ocasionada pelo problema sanitário e de saúde que se estendia por quase todo o litoral paranaense.

No restante da Ilha não era diferente. Fernandes (1985, p. 209) esclarece que entre os anos de 1940 a 1942, era costume a Santa Casa de Misericórdia de Curitiba receber, semanalmente, quase 15 nativos doentes que contraíram malária. Na época, a situação era de total insegurança e descontrole que um dos comandantes do Forte ordenou que fosse “ateado fogo pelos morros e mato da Fortaleza queimando um alqueire e meio de vegetação”. No entanto, a malária ou popularmente chamada de “*maleita*”, contaminou nos anos seguintes mais de 100 homens do efetivo de soldados que prestavam serviço militar na Ilha do Mel e muitos moradores, permanecendo extinta nas décadas seguintes. Será somente nos anos de 1980 que se identificarão novos focos de malária na Ponta Oeste e na Prainha.

Além da malária, a mortalidade infantil era um dos problemas mais sérios, justificada como causa o problema da falta de tratamento d’água e da insuficiência de nutrientes e vitaminas na alimentação das crianças, somada a dificuldade de acompanhamento médico-hospitalar.

O acesso dos banhistas à Ilha tornou-se cada vez mais difícil nos anos 1940, no período da segunda guerra, por ser vista como território estratégico de defesa, ou seja, de zona de guerra. Várias casas foram desapropriadas para ocupação militar. Em meados dos anos 1940, Kraemer (1978, p. 74) afirma que “muitas famílias que frequentavam a Ilha não tinham mais condições financeiras, sendo opção, outros balneários do Estado devido ao transporte rodoviário”. As dificuldades do transporte dos barcos e de infraestrutura como a falta de energia elétrica, ocasionou pouca procura até meados dos anos 1970. No caso, os balneários de Matinhos, Caiobá e Guaratuba se tornam a preferência dos veranistas pela maior facilidade de locomoção.

Com o abandono da Ilha pelos banhistas, a população cabocla local entrou em ampla decadência. Todos se voltavam integralmente às atividades de subsistência, agora sem as oportunidades de trabalho que os banhistas ofereciam. A população passou a viver num isolamento relativo, pois não sendo economicamente auto-suficiente, necessitava obter trocas para obter dinheiro e comprar alguns produtos para a sobrevivência (KRAEMER, 1978, p. 75).

O interesse pela Ilha é despertado no final da década de 1970 pelos barraqueiros que buscavam passar o dia ou de turistas que tinha por opção se hospedar na casa dos nativos. No entanto, os problemas ainda permaneciam: falta d'água, conflitos de uso do solo, comercialização ilegal de lotes, construções irregulares de casas e a implantação de novas pousadas e restaurantes, embora com número reduzido de pousadas precárias em infraestrutura.

O turismo ressurgiu na Ilha a partir dos anos 1970 quando muitos jovens procuravam um lugar paradisíaco pela sua paisagem e, ao mesmo tempo, um lugar pouco movimentado e sem policiamento. Busca-se uma visão nostálgica, de uma natureza intocável e inerte sem dinamismo sociocultural, dramatizada como se houvesse um retorno ao rural estigmatizado, a uma natureza bucólica. Para Schena (2006), as mudanças ocorridas no controle de gestão da Ilha em relação ao acesso de turistas, a hospedagem e o uso das embarcações profissionalizou o turismo local. A mudança foi crucial: o turista que visitava a Ilha nos anos 1970 vive com hábitos mais rústicos e simples organizando-se em torno de acampamentos de barracas nos quintais dos moradores e em outro lugar. Aos poucos, a mudança do perfil do turista na década de 1980, ao exigir maior conforto e usufruir de pousadas com melhores

instalações, torna-se uma situação questionável. As pousadas eram simples (e continuam simples); algumas, precárias em infraestrutura, desde as instalações sanitárias, a energia elétrica, as acomodações, bem como a prestação de serviços. Outras, com padrão comercial confortável, melhor qualidade dos serviços e em busca de sofisticação.

O marco divisor deste comportamento do público voltado ao turismo ocorre quando da instalação da energia elétrica em 1988. Segundo o autor, o conforto almejado aos moradores e turistas torna-se visível: no acesso à Ilha, em Pontal do Sul, encontram-se lojas de souvenirs, banheiros, lanchonete, guichê de compra de passagens, espaço de atendimento ao turista, banner informativo sobre a Ilha do Mel, prestação de serviços por ONG's (Organização Não Governamental), fiscalização ambiental e policiamento militar, vários estacionamentos, barcos organizados com horários definidos para locomoção dos passageiros em direção as Vilas de Encantadas e Nova Brasília, entre outros.

Com o crescimento do turismo, a partir dos anos 1990, houve um aumento vertiginoso de pessoas que vieram morar na Ilha. São parentes, amigos, veranistas, que vêem o lugar como oportunidade de investimentos e negócios, ocorrendo tensões em torno do uso das áreas de ocupação e de preservação da mesma. Estas tensões foram examinadas em pesquisas de Athayde e Britez (2005) ao analisarem as modificações ocorridas no território no período de 1995 a 2002, considerando os processos erosivos e as áreas de ocupação irregular nas comunidades de Encantadas, Praia Grande e Farol das Conchas.

2.4 Ausências em uma só ilha: por uma opção conceitual

A experiência social das comunidades e grupos tradicionais é muito mais ampla e variada daquilo que a produção científica considera importante nos estudos desenvolvidos, principalmente nas últimas três décadas, na Ilha do Mel. Há uma riqueza cultural esquecida, perdendo-se aos poucos... Este “desperdício das experiências” no intuito de torná-las visíveis e dar credibilidade às iniciativas e movimentos alternativos, são necessários para pensar outro modelo de racionalidade para não se reproduzir o efeito de descrédito e ocultação.

É nesse sentido que se empregou na pesquisa os conceitos de sociologia das ausências e sociologia das emergências de Boaventura Santos Souza (2002, p. 237), ao questionar à tradição da racionalidade ocidental das ciências sociais no intuito de compreender em “que medida a globalização alternativa está a ser produzida a partir de baixo e quais são as possibilidades e limites”.

Para o autor, a compreensão do mundo excede a compreensão ocidental de racionalidade, pois as experiências são significativas. A expansão do presente e a contração do futuro são formas de conhecimento e leitura das experiências no mundo. A proposição é de uma racionalidade cosmopolita, ou seja, uma sociologia das ausências, em que o ofício do pesquisador é de tradução e não de uma teoria geral, pois esta prioriza as experiências possíveis e disponíveis sem ocultar suas identidades.

Para tanto, é necessário a superação de uma “razão metonímica” que objetiva a totalidade em forma de ordenamento social, “combinando simetria com hierarquia”, com a finalidade de ocultar as relações de poder, em que a compreensão da realidade torna-se muito maior do que a visão ocidental de mundo. Busca-se a ampliação do mundo pela ampliação do presente e não uma explicação do tempo presente reduzida a momentos fugazes e, a contemporaneidade, a uma parte daquilo que é simultâneo. O autor (2002, p. 242) visualiza na proliferação das totalidades a coexistência com outras totalidades, pois estas são construídas de heterogeneidade sendo que as partes que a compõem têm vida fora dela.

Esse foi o desafio fulcral de pensar o objeto dessa pesquisa superando as relações dicotômicas, mas também as priorizando quando pensadas fora das articulações e relações de poder instituídas na Ilha. Buscou-se, na pesquisa, identificar situações ditas como “não existente”, como alternativa teórico-metodológica de um objeto “existente”, em algo possível, transformando “ausências em presenças”, como as práxis religiosas em suas formas de resistência, organização comunitária e de possível mudança.

A pesquisa buscou ir além da visão de consenso sobre os grupos tradicionais na Ilha do Mel reduzindo o “nativo” ao estereótipo de indolente, estagnado no tempo e na memória coletiva, desconsiderando sua contemporaneidade de contemporâneo, como se causasse estranhamento à possibilidade de atividade diversa que não seja a pesca. Ao desencavar fontes, os conceitos sociológicos de Souza (2002) possibilitaram ir além da normalidade, da aparente realidade de não

existência de práxis religiosas significativas pela constituição de saberes e verdades absolutas, de histórias lineares com sentido único. Além disso, de negação dos grupos tradicionais locais como elemento de inferioridade natural, de improdutividade e desqualificação profissional do nativo diante da lógica capitalista e da redução de pensá-lo somente na escala local.

É nesse sentido, que Souza (2002, p. 250s.) mostra a importância de uma *ecologia dos saberes*, onde a partir da sua “incompletude decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os saberes”; de uma *ecologia das temporalidades*, criando uma nova dimensão de um tempo próprio, tornando as práticas inteligíveis; de uma *ecologia do reconhecimento*, na “valorização da experiência social”, enquanto conjunto de práticas e saberes histórico e socioculturalmente construídos; da *ecologia das trans-escalas*, em que o local deve “ser desglobalizado a fim de perceber o que não foi integrado na globalização hegemônica; da *ecologia da produtividade*, na valorização dos sistemas alternativos de produção.

Para isso, é necessária a crítica a uma razão proléptica³², com a finalidade de comprimir o futuro na ideia de ampliação do presente. Esta dilatação do futuro e ampliação do presente é possível por meio de uma sociologia da emergência, em “substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear e opor um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas que se constroem no presente por meio de atividades do cuidado” (SOUZA, 2002, p. 254). É um conceito complexo, porque caracteriza “carência” e “latência” para se manifestar. É um campo de possibilidades concretas enquanto movimento da realidade, pois objetiva ampliação simbólica dos saberes, das práticas e agentes sem perder a perspectiva da esperança e de emancipação social.

É por isso que o “trabalho da tradução” empregado nesta pesquisa possibilitou uma nova inteligibilidade de compreensão da realidade por meio da pluralidade e da diversidade, pois partiu de um pressuposto básico: a inconformidade diante de campos sociais constituídos e de deslocamentos ou sobreposições das práxis religiosas pelo discurso ambiental na Ilha do Mel. A valorização dos grupos tradicionais, suas experiências e saberes no resgate das ausências religiosas, no respeito de diferentes temporalidades que nela intervêm,

³² Segundo Souza (2002, p. 254) a razão proléptica é a parte da razão indolente quando concebe o futuro a partir da monocultura do tempo linear.

foram um dos grandes desafios.

3 CONCEITOS DAS CIÊNCIAS SOCIAIS QUE ORIENTAM A PESQUISA

Os anos 1990 em diante, marcaram mudanças significativas no campo da sociologia da religião, na área das ciências sociais. De um lado, ocorre o avanço das teses sobre a secularização e a discussão de múltiplas perspectivas sobre o sagrado manifestando a simpatia por tais temas de teóricos de renome como Peter Berger, ou a relevância dos trabalhos dos sociólogos brasileiros como Antônio Flávio Pierucci e Lysias Negrão. De outro, uma forte tendência sociológica pensa o fenômeno religioso em suas manifestações mais recentes, ou seja, por uma renovação, na ideia de decomposição e reelaboração da crença, marcada por uma sociedade globalizada, repleta de incertezas em resolver os problemas trazidos pela modernidade.

Embora as abordagens sejam múltiplas sobre o tema da religião ou das religiões, é fato importante a ser considerado que esta trata do “ordinário e do extraordinário” em uma situação cotidiana. Tais categorias estão presentes no pensamento de Weber (1991, p. 279) o qual não se ocupa em analisar a essência da religião, mas as “condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do sentido, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme”. Sua preocupação se estende sobre as formas de domínio religioso sobre os indivíduos, como uma das formas de compreender os processos de racionalização da vida, de uma ação religiosa que está orientada para o mundo, ao mesmo tempo, que buscou construir explicações para as motivações subjetivas dos indivíduos. É uma sociologia que se dedica com tamanho zelo a definir os tipos de “comunalização religiosa” e de “autoridade religiosa”.

Ortiz (2001, p.47) explica que as relações entre religião e modernidade foram amplamente discutidas entre os principais teóricos da sociologia. Temas como a secularização das instituições e das relações sociais, a perda da centralidade da religião, a separação entre igreja e estado, a permanência e influência das tecnologias e da ciência no campo religioso, o declínio da universalização das religiões e sua função de conversão e salvífica do indivíduo, entre muitos outros temas, estão na arena do debate nas ciências sociais e nas ciências humanas, seja enquanto prenúncio do seu fim ou como retorno ao sagrado.

Diante de mudanças substanciais em um mundo cada vez mais globalizado³³, no qual as religiões traduzem nova faceta multireligiosa, novos significados adquirem força em novas dinâmicas e conflitos, em suas permanências e rupturas sobre o entendimento da complexidade das relações sociais no campo religioso, ou seja, as dimensões da pluralidade, da diversidade e do reavivamento das religiões tradicionais voltam à tona. São sinais evidentes de uma destradicionalização institucionalizada, predominantemente católica, mas que apresenta elementos macrodescritivos para a compreensão desta realidade. São indicativos naquilo que Pierucci (2006, p.115) ao citar Hervieu-Léger se refere sobre a figura “móvel” do fiel convertido ou a ser convertido, ao romper com os laços individuais de uma religião tradicional se individualiza, se abstrai e se desloca para outro campo religioso, mais plural, geralmente individual, diferentemente das experiências passadas.

Portanto, as mudanças recentes que nas últimas décadas se apresentam em nosso cotidiano, tornam-se desafios para pensarmos novos temas, mas também objetos ditos tradicionais nas ciências sociais, pois a “certeza” de compreensão de alguns fenômenos religiosos e sociais que tínhamos uma opinião formada passam a ter múltiplas feições no cotidiano. É o caso dessa pesquisa, ao se propor a uma

³³ A noção um “*mundo cada vez mais globalizado*”, se refere à leitura que passamos a ter da realidade no entendimento do deslocamento das identidades culturais neste início de século. Entendemos que a globalização se refere àqueles processos atuantes numa escala global, que perpassam as fronteiras nacionais, em uma nova combinação, envolvendo organizações e comunidades, na dimensão do tempo e do espaço, tornando o mundo interconectado como se fosse uma grande aldeia. Esta se diferencia da ideia comum de sociedade, nos laços socioculturais que são criados, mas concebe também uma nova concepção de territorialidade e de tempo na sociedade do consumo. É claro que o processo de globalização não deve ser compreendido somente como um conceito atual, pois a tendência do capital ao processo de globalização tem suas origens na modernidade. Mas, também é notório perceber que a partir dos anos 1970, o ritmo frenético, a busca de mercados e o processo tecnológico de integração global trouxeram sérias consequências sobre as identidades culturais, particularmente com relação à homogeneização das culturas. Na atualidade, a aceleração dos processos globais, nos dá a sensação que o mundo tornou-se pequeno e as distâncias se encurtaram. Das nossas casas podemos acompanhar em tempo real, pelo telejornalismo ou pela *internet*, desde a espionagem americana - pela Agência Nacional de Segurança (NSA) e da Agência Central de Inteligência (CIA) - a chanceler alemã Angela Merkel ou as vitórias do tetracampeão de Fórmula 1 Sebastian Vettel, em uma das manhãs de domingo. O mundo pára pra discutir tais assuntos e é seduzido por eles, seja nas banalidades corriqueiras do cotidiano aos fatos políticos que nos apresentam como realidade. Com efeito, dado a complexidade do assunto, há outras dimensões a serem observadas. a) Em tempos de globalização, vivemos em uma sociedade com altíssimo grau de desenvolvimento tecnológico e científico, de mobilidade, de agilidade de créditos e concorrências de mercados, surgem novas relações de sociabilidade, o desenvolvimento da informação e da comunicação, entre tantas outras possibilidades político-econômicas, diplomáticas, tecnológicas, que os indivíduos estão incluídos ou não. As observações acima não são à simples construção de um discurso contrário as novas tendências de mercado e ao surgimento de novas tecnologias, pois, estas, são inevitáveis e necessárias. Neste sentido, ao nos referirmos neste trabalho à expressão “*mundo cada vez mais globalizado*”, temos o cuidado de não reduzir tais relações complexas em uma simples relação de dualidade ou de uma visão somente de homogeneização econômica ou cultural.

reinterpretação sociológica do discurso ambiental sobre as identidades de grupos tradicionais e de suas práxis religiosas populares na Ilha do Mel, no litoral do Paraná.

Assim, este capítulo está organizado em partes distintas e correlatas, acompanhadas das subdivisões textuais. Os *itens 3.1 a 3.4* fazem uso da abordagem sobre a racionalidade ambiental para buscar subsídios de como a ecologia dialoga com os saberes tradicionais, considerando as categorias da etnicidade, da territorialidade, das comunidades tradicionais e da identidade.

Esta Seção foi estruturada no intuito de construir uma reflexão sociológica no diálogo com outros autores das ciências humanas e sociais que possibilitem a reflexão e construção de uma síntese conceitual norteadora da pesquisa, considerando-se que a teoria se faz presente e é a base fundamental ao longo dessa investigação. No entanto, os conceitos não devem ser entendidos aqui como concepções que desdobram categorias de análise isoladas e estanques, na relação com a empiria, ou que se multiplica em uma diversidade de opções teóricas que pode não priorizar objetividade de procedimentos teórico-metodológicos ou de análise. Ao contrário, são idéias que permeiam a pesquisa, dá clareza teórica, posicionamento do autor e, que se procurou mostrar ao longo do trabalho, no entrelaçamento imbricado da teoria com a empiria.

Com isso, não é pretensão desse capítulo a possibilidade de esgotamento da temática em estudo ou a revisão exaustiva de teorias e respectivos conceitos. Estes, por sua vez, garantem a construção de um arcabouço teórico no processo da pesquisa e será empregado na estreita relação com a empiria.

3.1 Considerações sobre a nova racionalidade social produtiva: uma discussão sobre a reapropriação social da natureza

Pensar a possibilidade de construção de uma nova abordagem sobre os discursos ambientais e a exploração dos recursos naturais e das pessoas, urge a necessidade de reflexão, em uma perspectiva interdisciplinar, sobre a valorização dos sistemas tradicionais e locais do conhecimento, em uma nova ética daquela apresentada pela lógica de mercado. Neste cenário, esta Seção traz por inquietação

o entrelaçamento conceitual com a questão anterior. Logo, pensar novas formas de organização autogestionária de processos de produção dos povos e comunidades tradicionais, em que articule as antigas lutas por seus direitos à possível transformação da racionalidade dominante, torna-se significativo para refletir como que a categoria ecologia se apresenta e dialoga com os demais saberes e práticas tradicionais.

Nas últimas décadas, a emissão de gases, com efeito, estufa, tornou-se resultado do processo econômico global das sociedades industrializadas com a finalidade de uma homogeneização nas formas de organização produtiva, no padrão de consumo e no modo de vida das populações. Pensou-se que, para resolver os problemas históricos das disparidades econômicas entre países ricos e pobres, em suas mazelas sociais, a solução seria de altos investimentos em ciência e tecnologia para a produção de alimentos e para os problemas ligados à ameaça da falta de energia, impossibilitando a emergência de uma nova racionalidade alternativa, cultural e ecológica. Os impactos trazidos à natureza pelos processos de “degradação ecológica e desintegração cultural” tiveram um custo muito alto dentro do projeto de globalização.

Neste sentido, acompanha-se uma problemática³⁴ complexa de como ter controle sobre os resíduos de uma produção e consumo elevados, os quais ameaçam os ecossistemas terrestres e aquáticos e comprometem a qualidade de vida das populações. Para isso, Leff (2009, p. 149) discorre que o controle dependeria a partir da rentabilidade econômica no uso de novas e complexas

³⁴ Capra (1996) analisa que estamos presenciando uma série de problemas globais na atualidade, no qual está sendo danificada a biosfera e a vida humana de maneira alarmante, podendo em breve se tornar irreversível. Para o autor, os problemas são sistêmicos, o que significa que estão interligados e são interdependentes. Isto exige uma mudança de percepção em nossos valores e pensamento. A partir do ponto de vista sistêmico as únicas soluções viáveis são as soluções sustentáveis. Assim, “(...) uma sociedade sustentável é aquela que satisfaz suas necessidades sem diminuir suas perspectivas das gerações futuras” (BROWN apud CAPRA, 1996, p.24). Quando percebemos que a realidade é uma rede de relações, nossas descrições também formam uma rede interconectada de concepções e de modelos, em que todas elas resultam das propriedades das outras partes, e a consistência global de suas inter-relações determina a estrutura de toda a teia (1996, p.48). Para o autor, o pensamento sistêmico envolve uma mudança da ciência objetiva para a ciência epistêmica para um arcabouço no qual a epistemologia torna-se parte integrante das teorias científicas. Desta forma, o que torna possível converter a abordagem sistêmica numa ciência é a descoberta de que há conhecimento aproximado (não a falsa idéia de que tudo pode ser aprofundado na mesma proporcionalidade). A ciência nunca pode oferecer uma visão completa e definitiva; na ciência, há somente visões aproximadas da realidade porque o pensamento sistêmico é sempre um pensamento processual.

tecnologias limpas, equipamentos com grau de descontaminação, de recuperação de resíduos industriais, em que o discurso do desenvolvimento sustentável tornar-se-ia “uma refuncionalização ecológica da racionalização econômica dominante”.

Os problemas ambientais agravados por uma racionalidade econômica e tecnológica dominante tornaram-se preocupações alarmantes neste início de século. Tais preocupações têm raiz na década de 1960, quando o despertar de uma nova consciência vem surgindo para um novo modelo de desenvolvimento. Em geral, os países do Terceiro Mundo não possuíam ações concretas enquanto novas percepções e estratégias para a sustentabilidade. Mas, entendiam a degradação ambiental como um conjunto de problemas ligados a problemas pontuais das suas realidades regionais, traduzidas paradoxalmente entre a contaminação das águas, dos solos, a poluição do ar e o potencial produtivo dos seus recursos naturais, no intuito de promover o mito do desenvolvimento econômico de seus respectivos países.

Leff (2009, p. 144) pontua que se chegou a acreditar que a solução para resolver a escassez e/ou substituição de recursos naturais por meio de novas tecnologias era crer “que todos os resíduos do processo de produção e consumo poderiam ser recicláveis”. A falta de organização e a política de extração dos recursos naturais tornam falacioso pensar que as tecnologias melhoradas poderão substituir a condição única da conservação, da estabilidade e da produtividade para a garantia do ambiente de recursos.

É neste sentido, para a compreensão da categoria da racionalidade ambiental voltada aos povos e comunidades tradicionais, se apresenta a necessidade de compreensão conjunta das relações dinâmicas no campo da ciência, em sua perspectiva dialógica e interdisciplinar. Floriani (2009a, p.1), ao fazer menção ao pensamento de Morin (1984) esclarece que o autor introduz o tema da complexidade do real e do conhecimento político na condição de pensar a ciência “[...] como um grande capítulo da cultura, da política e da tecnologia, como mediação entre as atividades humanas e a natureza e como expressão de conflitos entre os diversos interesses em jogo, na expansão do mercado globalizado”. Ao refletir sobre a noção de ciência e, em que medida se aplica às teorias sociais contemporâneas, destaca que “pensar a ciência” também é pensar nas “condições de produção e acesso ao conhecimento”, a um determinado espaço social e cultural, para que as condições do ofício do pesquisador (filosóficas e epistemológicas), com a própria “construção

da ciência”, resultem em uma tradição cultural do conhecimento, ilustrada abaixo:

Atravessada pela ordem e pela desordem, a realidade é constituída e constituinte de eventos, e os ecossistemas vivos, bem como as sociedades são auto-organizações evolutivas e devem ser concebidas como sistemas abertos. Por sua vez, o sujeito é dotado de consciência reflexiva, criativa e livre que também pode errar, ao insistir e utilizar um pensamento simplificador e militante, tornando-se presa de uma razão fechada (FLORIANI, 2008, p. 106 apud FLORIANI, 2009a, p. 3).

Entende o autor, que vivenciamos no século 20 uma “teoria do objetivo e não do objeto”, pois este último modifica a leitura de mundo do pesquisador, ao incomodar e ser incomodado com as observações e por aquilo que é próprio dele. Ao perturbar-se diante da complexidade do conhecimento, tradicionalmente defendida e assumida pelas ciências da natureza, como a física, ou na área das ciências sociais, representada pela sociologia, ocorre que não “há lugar para um observador universal”, pelo fato deste “[...] não ser exterior à sociedade, o observador social é um elemento dela e ao pretender colocar-se acima (fora) dela, perturba pela sua ação de conhecer e modifica assim o fenômeno observado (FLORIANI, 2009a, p. 5)”. Cabe aqui salientar a importância da construção de um conhecimento não fragmentado ou reducionista, traduzida na ideia de que todo o “conhecimento é incompleto e inconcluso” (FLORIANI, 2009a, p. 6). É por isso que a noção de complexidade, com um sentido cultural, além da sua forma cognitiva, pode construir um diálogo de complementaridade entre os mesmos.

Desta forma, Floriani (2010) ao discorrer sobre a importância da emergência do saber ambiental, explica que este

[...] aparece como efeito dos processos de mudança social, podendo ser interpretada sob a ótica das formações discursivas do saber ambiental e como efeito do poder no conhecimento. Por outro lado, esse saber ambiental abre caminho para ampliar os sentidos internos de cada saber disciplinar das ciências, obrigando-os a se abrirem às novas racionalidades socioambientais emergentes (FLORIANI, 2010, p.44).

É nesse contexto, que a tese defendida por Leff (2009) demonstra que a racionalidade econômica é causa da crise ambiental, assim como vários problemas de ordem social e ambiental relacionadas. Esta, por sua vez, voltou-se à acumulação do capital e a obtenção de grandes margens de lucros, nos quais os

ecossistemas terrestres e aquáticos tornaram-se matérias-primas de exploração voltadas ao mercado contra o meio ambiente.

Nos países em processo de desenvolvimento, como o caso do Brasil, a expansão das grandes lavouras de pastagens ou de plantios de monoculturas, os investimentos em biogenética e o fomento à política econômica de indicadores para superação contínua de metas de produção, perseguida pelo setor de agronegócios do país, ocasionaram impactos consideráveis ao meio ambiente.

Nas últimas décadas, o desmatamento das florestas, a extinção frequente de espécies, a salinização dos solos, o processo crescente de erosões, a ocupação irregular dos manguezais, a poluição dos rios, lagos e mares, as mudanças climáticas, a destruição das reservas minerais, em várias regiões do país, indica à maximização dos lucros do capital privado com altíssimos índices de produtividade, destinadas, prioritariamente, ao mercado externo.

Nesse contexto, o debate em torno da defesa de uma racionalidade alternativa que pense os processos econômicos na relação do ambiente e da cultura e que possa se opuser a este paradigma dominante da racionalidade econômica, e, aos poucos, na superação dos modelos científicos e tecnológicos, tem se tornado cada vez mais frequente. A complexidade do pensamento de Leff (2005; 2009) traduz que esta racionalidade alternativa deve partir de outra concepção, ou seja, na “transformação de conceitos, a elaboração de novos instrumentos de avaliação econômica, assim como a produção, articulação e integração de conhecimentos teóricos e saberes práticos” (LEFF, 2009, p. 149). Uma produtividade ecotecnológica só faz sentido na perspectiva do desenvolvimento sustentável³⁵, em uma melhor

³⁵ O desenvolvimento sustentável pode ser entendido como um modo de desenvolvimento que não coloca em risco as sociedades futuras, sendo concebido para assegurar condições aceitáveis e favoráveis, quando das modificações e impactos ao meio ambiente. Com isso, o desenvolvimento compreende a possibilidade de melhoria nas condições materiais e imateriais de vida humana, com base na produção econômica, material e energética, que assegure condições de respeito à natureza e de limite na emissão dos gases, do aquecimento global, na ameaça direta à extinção de espécies, da vida humana e a destruição frenética do ambiente. Mas, também, de projetos políticos de interesse público em torno da preservação e da sustentação dos processos vitais e de respeito às diversidades socioculturais. Portanto, a terminologia desenvolvimento sustentável, tornou-se um conceito usual no meio acadêmico, empresarial, político, socioambiental entre outros. Possui um sentido polissêmico e uma construção histórica, embora com várias imprecisões e diferentes concepções, desde a Conferência de Estocolmo em 1972 quando o conceito ainda era entendido por ecodesenvolvimento. Após a Conferência da ONU (Organização das Nações Unidas) no Rio de Janeiro, em 1992, esta terminologia passou a ser empregada para designar várias abordagens nos principais organismos e agências internacionais, bem como no meio acadêmico e como referência para a produção de legislação e documentos infralegais. Portanto, na atualidade, construíram-se historicamente complexas e diferentes abordagens ou concepções sobre o termo: a ecoeficiência, a condição estacionária, o decrescimento sustentável, o ecodesenvolvimento, o ecossocialismo, a

distribuição social dos recursos naturais e o respeito aos povos e comunidades tradicionais, seus territórios, valores, usos, técnicas e da sua cultura em geral. No plano ideal, as tecnologias estariam integradas ao processo ecológico transformando-os em “valores de uso socialmente necessários” (LEFF, 2009, p. 156).

Desta forma, uma das questões centrais no debate entre ciência e desenvolvimento, na perspectiva de uma nova racionalidade e novas práticas de sustentabilidade, é perceber o tratamento dado a “função social da ciência” realizado nas últimas três décadas, apresenta novas abordagens; isto também resulta de “uma forte interação entre questões produzidas pela cultura e a evolução conceitual da ciência no interior da própria cultura (Floriani, 2009b, p. 18s.)”, como a produção de Ilya Prigogine, Boaventura Santos Souza, entre outros.

A relação é complexa, mas de extrema importância. A racionalidade alternativa traz a imbricação das relações entre ecologia, tecnologia, economia e cultura, considerando o respeito às comunidades e povos tradicionais, no intuito de aumentar a produtividade, na perspectiva dos ecossistemas e reduzir o impacto na descarga dos resíduos, de forma responsável, à natureza. Isso também é possível por causa de uma nova forma de conceber a construção do conhecimento científico, conjugado com os saberes dos povos tradicionais, do seu patrimônio cultural, que passa a se reconhecer em novas sínteses; também propicia a capacidade de autogestão.

No entanto, a resolução dos impactos ambientais não é de fácil tarefa ou a crença da probabilidade de ser resolvido pelo uso imediato das tecnologias apropriadas. No Brasil, com o surto de “desenvolvimento econômico”, a partir da década de 1970, promovida a alto custo econômico, sociocultural e político pelo regime militar, incentivou-se por meio de políticas de colonização, à migração para as regiões centro-norte do país de um contingente considerável de brasileiros.

O conflito em torno de terras fez com que vários povos originários fossem e estejam sendo desrespeitados ao não reconhecerem suas culturas e seus territórios. Na atualidade, com o processo histórico constante de pauperização, marginalização e migração de vários povos originários, estes se vêem forçados, do pouco que lhe restou, a realizar práticas não sustentáveis para a sua sobrevivência. Por isso, a

sociedade de risco entre outros. A sustentabilidade é a referência de interação e de respeito, entre os homens e a natureza.

racionalidade ambiental, enquanto alternativa de sustentabilidade, não perde a dimensão de totalidade e um olhar holístico nas condições ecológicas, mas também foca nas condições particulares representadas pelas condições básicas e na qualidade de vida. Esta tem por premissa o conceito de uma produtividade social – ecotecnológica.

A construção desta racionalidade alternativa a partir de um paradigma ecotecnológico, como ilustra Leff (2009), pode se apresentar como uma utopia que move a ação social pelo conjunto de situações que possibilita romper com o paradigma dominante à atual racionalidade produtiva. Tal utopia também pode ser pensada e idealizada enquanto “um novo projeto de civilização”, em busca de qualidade de vida, no respeito às diversidades culturais, o controle e manejo dos recursos naturais no território, a mudança de hábito dos consumidores e um sistema democrático. Este, por sua vez, tenha como princípios fundamentais a autogestão, a participação, a solidariedade e a distribuição mais equitativa da riqueza, dependendo também das formas de autoconsciência e organização dos atores.

Cabe aqui salientar que os saberes técnicos e as práticas tradicionais das comunidades possuem múltiplas abordagens, sendo indissociáveis das estratégias de conservação da natureza e da autogestão sobre os recursos naturais do território. Os sistemas de conhecimentos, tradicionais e modernos, construídos historicamente pelas comunidades, possuem formas distintas, segundo Leff (2005, p. 266-267): a) os saberes empíricos das comunidades tradicionais, com vários tipos de autoconsciência no desenvolvimento de técnicas, ritos, práticas, etc.; b) os saberes autóctones, em que procura compreender o “que sabem estes saberes” tendo por interesse noções do imaginário, cosmovisões, a experiência prática, entre outros; c) o saber sobre os saberes tradicionais, destacando o papel das etnociências como parte do objeto de estudo e investigação; d) o saber epistemológico, que “[...] reflete sobre os fundamentos e as condições de acesso e apreensão desse objeto empírico de estudo que são os saberes culturais sobre a natureza”.

Portanto, a importância dos estudos sobre as comunidades tradicionais nas ciências sociais se dá pela importância de revalorização da cultura, do seu modo de vida e tudo o que envolve a constituição da identidade étnica de uma comunidade. O desejo de integrar “processos de significação em que se articulam percepções, saberes e práticas inseridas em contextos geográficos, sociais e culturais específicos” (LEFF, 2005, p. 140-141), possibilita compreender tais processos a

partir da experiência acumulada das comunidades tradicionais, ressignificando-as no presente, nas suas condições de produção, tanto sobre o uso de técnicas no trabalho como no conhecimento do meio em que vivem.

3.2 (Re)construindo conceitos: um olhar sobre a categoria da etnicidade

Este *item* tem por finalidade discorrer sobre algumas questões prioritárias em torno da etnicidade e de categorias correlatas, como a ideia de pertencimento e das diferenças socioculturais dos grupos étnicos. O intento é a construção de uma síntese que contemple às discussões dos grupos tradicionais e religiosos na Ilha do Mel, sobre o sentido contemporâneo da constituição e das “fronteiras sociais”³⁶, sobre a etnicidade, naquilo que predomina atualmente no debate socioantropológico.

A etnicidade é um fenômeno moderno, pois é produto do desenvolvimento econômico e da expansão industrial dos países capitalistas e historicamente da formação dos Estados-Nações. Durante muito tempo, as noções de etnia foram vinculadas a outras categorias dicotômicas de análise da sociologia e da antropologia, tais como as sociedades primitivas ou industrializadas ou às relações conceituais entre comunidade e sociedade.

Nas ciências sociais, o debate sobre a “eticidade” tornou-se tema de grande relevância na Academia em múltiplas abordagens diferenciadas sobre o objeto, traduzindo uma revisão e mudança paradigmática nas concepções anteriores, particularmente, em relação às teorias da modernização (POUTIGNAT STREIFF-FENART, 1998) e na dicotomia de categorias de análise entre povos selvagens e povos civilizados. Com isso, a possibilidade de pensar abordagens diferenciadas sobre as formas de organização comunitárias e, como estas podem se manifestar na atualidade reconduz às discussões em torno da ideia de pertencimento e homogeneidade dos grupos tradicionais, bem como da importância das discussões em torno do pluralismo em relação ao estudo dos diferentes povos e grupos sociais.

Barth (1998) ao escrever a introdução de uma obra coletiva de vários ensaios dirigidos por ele e publicados em 1969, sobre a problemática que envolve os grupos

³⁶ Categoria empregada por Fredrik Barth.

étnicos e suas persistências, se refere sobre a importância do tema e como a antropologia social à época, baseou-se muito mais na variação cultural, no qual, os grupos sociais compartilhariam uma cultura comum e as diferenças seriam interligadas, distinguindo cada cultura em particular. Segundo o autor, haveria unidades étnicas que correspondem a uma cultura. Explica que “a constituição dos grupos étnicos e a natureza das suas fronteiras não foram examinadas de maneira tão sistemática” (BARTH, 1998, p.187), pelos antropólogos sociais. Estes se utilizaram mais do conceito abstrato de sociedade, para analisar situações concretas dos grupos, ou na sustentação de hipóteses sobre o isolamento social e geográfico de grupos humanos, não considerando outras interpretações para explicar a diversidade cultural.

O estudo do processo de construção das diferenças étnicas e das formas de interação nas quais os indivíduos agem como membros de grupos étnicos se constitui objeto das teorias da etnicidade. É com esta compreensão que Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 84), apresentam alguns questionamentos em obra intitulada *Teorias da Etnicidade*, ao construir, argumentos, para discutir sobre o objeto da etnicidade, ou seja, quais são os fatores políticos, econômicos, sociais e culturais que permitem dar conta da emergência e da permanência das diferenças étnicas. Discorrem que o debate atual dos autores contemporâneos sobre o conceito de etnicidade considera-a como um tipo de ação social, no sentido weberiano do termo, ou como um “modo de organização das relações sociais” (Poutignat; Streiff-Fenart, 1998, p. 84) em que seu conteúdo quanto seu significado é passível de mudanças ou redefinições. Com isso, tornam-se inadequados fazer uso de modelos institucionais preconcebidos, a qualquer tempo, para a análise de um determinado grupo étnico.

Cabe aqui salientar que, a discussão contemporânea sobre a etnicidade, apresenta concepções diferentes dos teóricos do século 19, no qual não se toma usualmente a categoria raça como ponto de partida para as explicações do social; mas, nem por isso, a expressão raça desapareceu do vocabulário acadêmico, ao se diferenciar grupos étnicos de grupos raciais, considerando-se diferenças fenóticas e não os elementos socioculturais de um determinado grupo social. Outros, como os franceses, adotam o termo *etnia* com certa resistência, por motivos de alguns autores entenderem como um substitutivo do conceito raça.

Na contemporaneidade, o termo “[...] raça não mais denota hereditariedade

biossomática, mas a percepção das diferenças físicas, no fato de elas terem uma incidência sobre os estatutos dos grupos e dos indivíduos e das relações sociais” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p. 41). Neste sentido, o debate acadêmico supera a abordagem tribal, sistêmica e objetivista e, paulatinamente, passa a ser substituída pela noção de grupo étnico, entendido como uma unidade universal, contextualizada, com área de abrangência limitada e com uma abordagem subjetivista para a melhor compreensão da dinâmica da vida dos grupos sociais. Com tais mudanças, o objeto de pesquisa sobre a etnicidade passou do ofício maior da etnografia sobre o detalhamento das características dos grupos para as preocupações de estudo em torno do “processo social”.

Muito antes das discussões contemporâneas sobre as questões da etnicidade e as correlações com o conceito de raça, Weber (1991, p. 267), demonstra que os estudos das relações comunitárias étnicas, no que tange à pertinência da raça, são uma das questões complexas quando a manifestação da ação comunitária costuma apresentar-se “como diferenciação ou desprezo”. Entende o autor, que nem toda “repulsão” tem fundamento na ausência de uma comunidade de compreensão, seja pelas diferenças assumidas no corpo, como as modernas tatuagens, nos trajes, na alimentação e demais diferenças, que são notórias no dia-a-dia. Já uma consciência de comunidade, entre àquelas consideradas homogêneas é portadora de “costumes comuns”, assim como as demais comunidades religiosas, políticas, entre outras. Tais costumes instigam nos indivíduos um desejo, que Weber (1991, p. 269) chama de “honra e dignidade”, no qual as causas que originaram as diferenças tendem a ser esquecidas tornando-se meras convenções sociais. Desta forma, são os aspectos exteriores das diferenças no convívio social, em seu modo de vida, sua herança racial entrelaçada com a causa histórica dos fatos, é que apresenta indícios ou a possibilidade de surgimento de “uma comunidade de intercâmbio social”.

Portanto, Weber (1991) analisa que as comunidades ao produzirem costume em seu cotidiano, criam também especificidades em seu ambiente, com modos de vida diferenciados, voltado a sua sobrevivência e a reprodução, sendo em muitos casos bem sucedidos.

Ainda em relação à diferenciação externa entendida pelo autor, explica que esta traz a tendência da mudança dos hábitos tradicionais influenciados pela “imitação”, na medida em que se alteram a mistura das etnias ou o processo de miscigenação de raças. Weber esclarece que o isolamento de certos grupos surgiu

como um ato consciente ao se fixar e aprofundar as diferenças ou a processos migratórios pacíficos ou não de certas comunidades. Em suas tradições, adaptaram-se às “condições de existência heterogêneas” (WEBER, 1991, p. 269) como tipos raciais diferentes, resultantes do processo de isolamento, e passaram a viver em seus territórios delimitados como consequência da migração. No caso, o hábito e os costumes na condição de gênese das comunidades étnicas, por seu caráter hereditário ou tradicional, estão inseridos no cotidiano da comunidade, em seu modo de vida, tendo característica comunal, em que a diferença se apresenta na estabilidade dos grupos, pelas suas tradições hereditárias, mantém sua diversidade ou a possibilidade para novas experiências e costumes.

Nesse sentido, a concepção de grupos étnicos³⁷ isolados a partir da ótica weberiana mencionada, produziu uma concepção histórica de povos separados, cada um com a sua cultura isolada como se vivessem isoladamente em uma ilha. Barth (1998, p. 188) ao ampliar e aprofundar o conceito weberiano, explica que as “distinções étnicas” não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são geralmente as próprias fundações sobre as quais são levantados os “sistemas sociais englobantes”. Para o autor, a interação entre os grupos não desaparece pelo seu processo de mudança ou aculturação, porque as diferenças culturais permanecem no contato interétnico e na própria interdependência que os grupos realizam.

Desta forma, a migração e a conquista são um processo significativo que possibilitam mudanças de identidades de grupos e indivíduos. No entanto, Barth (1998) explica outro fator de grande importância a ser considerado, é que o conjunto de características culturais que compõe um determinado grupo social não é imutável, estática, mas são dinâmicas. Com isso, as fronteiras étnicas persistem ou

³⁷ Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 61s.) analisam que os estudos sobre a classificação das unidades étnicas na antropologia cultural que as discussões em torno de algumas “ingenuidades” ao a) se acreditar que uma unidade étnica pode ser definida por uma “lista de traços culturais”, como se fosse uma taxonomia de elementos, sem levar em consideração as identidades dos grupos sociais; o objetivo aqui “não é mais estudar a maneira pela qual os traços culturais estão distribuídos, mas a maneira com a diversidade étnica é socialmente articulada e mantida”; b) considerar que o isolamento dos grupos em uma determinada área geográfica “esteja na base da diversidade étnica”. Os autores ao citarem Barth explicam que as fronteiras étnicas se mantêm apesar do fluxo de pessoas que as atravessam, sendo que as relações sociais são mantidas mesmo atravessando tais fronteiras; a ideia não é entender o processo de dispersão dos grupos, mas de permanência e perpetuação; c) aceitar naturalmente o rótulo “um modo de vida”, de um grupo real de pessoas, enquanto são os elementos acima que o etnólogo deveria considerar. Tais críticas, e esta virada de concepção, caracterizam um grande avanço nas discussões em torno das categorias da etnicidade para os autores.

são mantidas entre as unidades étnicas sendo possível “identificar a natureza da continuidade e a persistência de tais unidades” (BARTH, 1998, p. 226).

É nesse sentido, para Weber (1991, p. 270), ao considerar que nem toda forma de laços de proximidade com a origem dos grupos podem ser traduzidas nos mesmos hábitos e costumes, explica que é a lembrança enquanto memória do processo migratório individual ou coletivo, do sentimento de apego às suas origens, que pode tornar a crença “uma força criadora de comunidade e de “comunhão étnica”.

A partir desse contexto, Weber (1991) define grupos étnicos como:

[...] aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva (WEBER, 1991, p. 270).

Os grupos étnicos são “formas de organização social” (Barth, 1998, p.193) e torna-se significativo que se reconheçam e sejam reconhecidos pelo grupo social. Barth (1998, p. 194), explica que na medida em que os atores “[...] usam identidades étnicas para categorizar a si mesmas e aos outros, como objetivos de interação, eles formam grupos étnicos”, entendidos aqui, no sentido organizacional. O autor também considera que os grupos étnicos são categorias de “atribuição e identificação” e, com isso, possibilitam a maior interação entre as pessoas no sentido da sua organização grupal.

Discorrendo sobre o conceito de etnicidade, Cunha (1987) analisa que esta seja entendida como “uma forma de organização política”, considerando-se a busca por uma origem, um lugar, uma cultura comum. A etnicidade não seria entendida como uma “categoria analítica, mas uma categoria nativa, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante” (CUNHA, 1987, p. 107); por assumir esta dimensão de uma categoria irreduzível pode ser compreendida como cultura. Entretanto, independentemente das concepções e divergências teóricas sobre o conceito cultura, que nas ciências sociais desenvolveu um vasto campo de estudos nas últimas décadas, a discussão do conceito de etnicidade pressupõe o respeito à “diversidade cultural dos povos” que a compõem, enquanto espaço de reivindicação cultural e de manifestação política.

Neste sentido, a cultura de um grupo étnico³⁸ ao estabelecer contato com outros meios ou mesmo no processo de migrações não é esquecida ou anulada, mas ressignificada na medida em que adquire novas funções e que acrescente novos elementos ao interagir com as demais, tornando-se uma “cultura de contraste” (Cunha, 1987) com maior ou menor visibilidade, com traços simplificados ou não.

No entanto, os meandros do debate em torno das questões da etnicidade e da construção conceitual de grupos étnicos trouxeram à reflexão o tradicional conceito de cultura. Cunha (1987, p. 99), alerta que “não se pode definir grupos étnicos a partir da sua cultura”, embora a cultura faça parte da etnicidade. Mas, ao considerarmos a identidade étnica em “termos de adscrição”, ou seja, somente é índio ou pescador artesanal aquele que se considera índio ou pescador e é considerado pelo grupo social. Quando se observa intervenções estatais sobre as comunidades tradicionais com a finalidade de definir quem é parte de uma cultura, tais intervenções provocam grandes problemas, segundo a autora (1987, p. 101), em que “não há critérios culturais” para tamanha análise.

Diante do exposto é preciso perceber que a complexidade do conceito cultura deve considerá-la em sua dinamicidade, criatividade, repleta de significados, reinvenções e constantes ressignificações, e não como algo constituinte, estabelecido, estático e determinado.

Quando se define um grupo étnico “a continuidade dos traços étnicos” depende de uma fronteira no qual as características culturais podem modificar-se, como também a discussão entre membros e não membros de um grupo social. Não é a busca incessante pelo esgotamento de informações que traduz a riqueza ou a compreensão do objeto, mas os fatores relevantes é que são significativos para identificar o pertencimento a um grupo.

Desse modo, o conceito diferenciado utilizado por Barth (1998) em seus estudos foi de “fronteira étnica” ou “fronteiras sociais”; este, por sua vez, define um grupo étnico e não a natureza cultural que este abrange. A compreensão conceitual sobre os grupos étnicos não é tarefa simples reduzida à discussão sobre a

³⁸ Para Cunha (1987), se considerarmos um grupo étnico como aquele detentor de traços culturais ou que tenha a mesma característica, teríamos grande dificuldade para identificar se um povo possui relações com seus antepassados, pelo fato que os mesmos se adaptam a contextos e ambientes naturais diferentes dos seus antepassados, estabelecendo novas interações sociais com outros grupos sem perder sua identidade. Ou seja, a importância da seleção de símbolos que asseguram, diante das perdas culturais, sua continuidade e singularidade enquanto grupo.

ocupação e os diferentes modos de conservação dos seus territórios, pois, entende o autor, que ao conservarem sua identidade no processo de interação entre seus membros, supõe-se também a apresentação de critérios para o entendimento da ideia de “pertença e de exclusão”. Mas, “a fronteira étnica canaliza a vida social” (BARTH, 1998, p. 196) em contextos complexos de compreensão das suas relações sociais e comportamentos. A manutenção de fronteiras também implica que “as unidades e os limites culturais persistam”, ou seja, a permanência dos grupos étnicos marcadas por diferenças culturais significativas. A tese apresentada pelo autor (1998, p. 196) é que deva ser encontrado “em quaisquer relações interétnicas de um conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos”. Com isso, os grupos étnicos podem ter uma perspectiva ecológica cultural, e as relações e atividades que estabelecem com outros grupos culturalmente distintos, constituem-se nichos no qual ocorrem variáveis para a adaptação do grupo.

É nesse contexto aqui demonstrado sobre a construção da concepção de etnicidade, na visão de alguns autores, que as contribuições de Weber (1991) são significativas para a melhor compreensão da categoria de pertencimento. Para o autor, a crença na comunhão étnica, entendida como um “produto de um sentimento de comunidade”, não constituindo uma comunidade, torna-se um elemento indispensável que facilita as relações comunitárias. Por isso, manifesta a crença em uma honra muito específica, entendida por Weber como a “honra étnica”, do qual as pessoas que não fazem parte da comunidade não participam; esta é definida como “[...] a honra específica das massas por ser acessível a todos os que pertencem à comunidade de origem subjetivamente imaginada” (WEBER, 1991, p. 272). Este sentimento de comunhão é desejado pelos membros de uma comunidade, mesmo considerando-se o fato de tais sentimentos poderem desaparecer.

Para Weber (1991), o que prevalece é a “ideia de pertença”, de um sentimento comunal, que faz com que as pessoas de um determinado grupo se sintam e se identifiquem etnicamente, sendo portadores de um patrimônio cultural historicamente construído. Tal sentimento é resistente nos vínculos e relações estabelecidos com a comunidade cultural e no fortalecimento de suas tradições. Sustenta Weber (1991, p. 271), onde faltam tais vínculos, pode ocorrer também à ausência do sentimento de comunhão étnica, por mais próximos que sejam os laços consanguíneos e de parentesco entre os membros de uma comunidade.

A construção da identidade étnica extrai da tradição os elementos culturais,

que na “aparência de serem idênticos”, ocultam o fato que fora da comunidade em que viveram o seu sentido se alterou. Há um sentido de imprevisibilidade descrito que marca esse sistema, como a possibilidade inesperada de organização popular por meio de pastorais religiosas em torno de questões políticas, como a organização e mobilização dos carrinheiros na Ilha do Mel para a preservação da sua cultura local e das suas atividades produtivas; ou, a fundação de uma Associação com ações voltadas a revitalização dos saberes e práticas dos pescadores artesanais da Ponta Oeste da Ilha. Cunha (1987, p. 105) explica que os problemas de identidade são ideológicos, na “medida em que pretendemos passar o outro pelo mesmo” tornando-se uma questão “ilusória”, pois, quando refletimos sobre a legitimação, em uma sociedade complexa, as ideias também legitimam interesses de classes.

É com o cuidado e a preocupação destes elementos para a compreensão de como o discurso ambiental se sobrepõe ou perpassa às práxis religiosas dos atores na Ilha do Mel, que a sistematização de critérios sobre as identidades sistematizados por Cunha (1987), tornou-se significativa para a fundamentação teórico-conceitual desta pesquisa.

A partir destes critérios analisados pela autora, segue-se a compreensão de que os grupos étnicos se diferenciam de outros grupos sociais na medida em que se identificam e passam a ser reconhecidos historicamente pela sua cultura e tradições. Ao contrário das teorias assimilacionistas³⁹ “não é o dobramento sobre si e o isolamento, mas a implicação nas atividades e nos papéis da sociedade global que torna saliente a consciência étnica” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998, p.71). A problemática a perseguir é quando as minorias deixam de viver em pequenas colônias e ao se sentirem confrontadas com outros grupos em suas relações com demais grupos, as suas particularidades culturais se tornam uma forma de mobilização coletiva e simbólica. É a partir desta consideração que as identidades étnicas têm na aculturação o processo central de mudanças na ótica apresentada, mas é indubitavelmente a tomada de consciência e a ampliação do sentido da etnicidade do grupo que caracteriza uma abordagem diferenciada dos mesmos.

³⁹ A visão assimilacionista será superada nos anos 1970 pela noção de pluralismo cultural aplicada aos estudos da sociedade americana que é composta por uma diversidade de grupos que mantém sua identidade cultural. Para POUTIGNAT e STREIFF-FENART (1998), é neste momento, que os grupos minoritários passam a ser denominados de grupos étnicos e não mais de imigrantes, deixando de trazer a conotação de “estrangeiro”, sendo estendido a todos os grupos que compõem a sociedade americana.

Ao considerarmos o conteúdo cultural, os traços diacríticos e os valores fundamentais expresso por Barth (1989), de que a pessoa ao reconhecer-se e ter o reconhecimento de sua identidade pelo grupo e ao julgar e ser julgado nos conduz à reflexão de que os conteúdos étnicos possam ser analisados com diversas abordagens socioculturais, entre elas, as práxis religiosas de grupos tradicionais na Ilha do Mel, tornando-se pretensão nas próximas Seções.

3.3 Dialogando sobre o conceito de territórios e comunidades tradicionais

A partir dos anos 1950/60, com a expansão urbano-industrial e de novas fronteiras agrícolas, e de forma crescente, com maior impacto a partir da década de 1970, as comunidades tradicionais começaram a sofrer fortes ameaças e retaliações com a implantação de pólos industriais ou petroquímicos no país, principalmente, nas regiões sul e sudeste. Nos últimos tempos, a preocupação com a destruição ambiental também trouxe à tona o desaparecimento de povos e grupos tradicionais. Muitos dos seus territórios, no interesse de famílias ou grupos economicamente abastados, foram dominados para a implantação de projetos da indústria do lazer ou do turismo, no qual organizações de grande capital privado, reproduzem um discurso do cercamento das matas primárias ou “de uma natureza selvagem”, justificando atendimento à sua população.

Brandenburg (2005) explica que as diferentes manifestações populares de contestação aos efeitos da modernização, principalmente referentes à exclusão social a vários atores sociais como os bóias-frias, as mulheres e os camponeses, se dá pelo fato que tais movimentos refletiam preocupações com o meio ambiente ou a simples preservação dos recursos naturais. No entanto, ao se referir aos estudos de Scherrer-Warren (1990), analisa que somente os movimentos dos “pequenos agricultores familiares atingidos por barragens, dos povos originários, que lutam por suas terras, e o movimento dos seringueiros, que lutam pela preservação das suas atividades extrativistas na Amazônia (BRANDENBURG, 2005, p. 2)” é que historicamente estava construindo suas formas de resistência, organização e luta à época.

Será somente a partir da década de 1970, que as discussões em torno do

ambiente passam a questionar o sistema capitalista e a propor modelos alternativos. Brandenburg (2005, p. 4), destaca que as discussões em torno do meio ambiente, até então, eram voltadas para a grande área das ciências naturais, sendo que “a partir do momento em que o ambiente natural se coloca como uma questão para a sociedade é que as ciências sociais começam a tratar do ambiente rural”.

No Brasil, temos uma diversidade sociocultural que acompanha a diversidade de ambientes geográficos em grandes áreas ocupados principalmente pelas sociedades indígenas, e pelas comunidades de quilombolas espalhadas no território nacional, bem como territórios de açorianos, babaçueiros, caboclos, caiçaras, caipiras, cipozeiros, campeiros, jangadeiros, pantaneiros, pescadores artesanais, sertanejos entre outros, analisados por antropólogos e sociólogos.

Little (2002) explica que esta diversidade de grupos é geralmente classificada em categorias convencionalmente nominadas de comunidades, populações, culturas, povos e adjetivados como tradicionais, autóctones, locais, entre outras denominações. Cabe aqui salientar, que o enquadramento da diversidade dos grupos em categorias pré-definidas, pode tornar imprecisa qualquer tipo de pesquisa qualitativa, pois a análise pode ocultar a complexidade das suas culturas heterogêneas, não cabendo aqui, qualquer homogeneização por similaridade dos grupos na Ilha do Mel.

Neste sentido, as discussões em torno do território, traz por princípio a “conduta” dos grupos humanos no lugar em que vivem. Desta forma, Little (2002, p.4) define a territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território”. Este possui uma historicidade que dialeticamente explica o contexto do qual está inserido, suas lutas e resistências ou mesmo o processo de reafirmação da conquista pelo grupo social.

A ocupação dos territórios sociais é de longa duração, considerando as sociedades dos povos originários, em séculos de ocupação. Assim, os motivos pelos quais, os territórios não foram reconhecidos como propriedades formais, de acordo com o regime jurídico de propriedade do Estado brasileiro, em períodos históricos distintos, não os desqualificam na perda da legitimidade sobre suas terras e culturalmente sobre seu modo de vida; mas, considera-se a resistência, a organização e a luta por direitos a “sua força histórica e sua persistência cultural” (LITTLE, p. 11). O sentido dessa territorialidade social se mantém viva na memória

coletiva, de acordo como o grupo realizou seu processo migratório no passado, considerando historicamente suas tradições, repletas de simbologias e “dimensões identitárias em relação ao grupo” e ao lugar em que vivem como demonstra Weber (1991), ao se referir sobre as “relações comunitárias étnicas” em *Economia e Sociedade*.

Em uma perspectiva socioambiental, os territórios sociais se expressam em uma sustentabilidade ecológica de ocupação dos grupos, historicamente baseada na forma de exploração dos seus ecossistemas. No caso das populações tradicionais, como ribeirinhos e pescadores artesanais, estes se baseiam em outro tipo de reconhecimento de suas áreas de ocupação e uso do território, pelo fato do uso da cessão de terras aquáticas ou marinhas e não necessariamente pela ocupação de terras.

É o caso das comunidades litorâneas. Estas valorizam as tradições familiares e asseguram os direitos comunitários construídos coletivamente e repassados por uma tradição oral, pelas suas festas, pelos mitos e pelas lendas. Mas, o que há de considerar é que tais comunidades têm como patrimônio maior as culturas⁴⁰ dos povos originários “incorporando seus conhecimentos sobre os recursos naturais, os hábitos cotidianos de alimentação, do trabalho agrícola e as respectivas técnicas de cultivo (DIEGUES, 2001, p. 103)”. Várias dessas comunidades foram alijadas dos seus territórios e dos seus direitos, expulsas das praias pelo interesse dos complexos turísticos e hoteleiros⁴¹. Além do mais, nos últimos tempos, as populações tradicionais sofreram também o impacto da criação das propriedades estaduais⁴² sob a forma de áreas naturais protegidas sobre seus territórios,

⁴⁰ Diegues (1996, p. 92) entende por culturas tradicionais os “padrões de comportamento transmitidos socialmente; modelos mentais usados para perceber, interpretar e relatar o mundo”. Estas possuem características próprias como a) a dependência pelos recursos naturais no seu modo de vida e um grande conhecimento profundo da natureza; b) uma identidade construída por várias gerações no território; c) uma economia de subsistência com laços familiares e de parentesco representativos; d) atividades produtivas, da tradição oral, responsáveis pela produção e transmissão do saber e mitos locais repletos de simbologias; e) o uso e aplicação de tecnologias simples em suas atividades com baixo impacto ambiental; e uma f) autoidentificação de pertencimento a uma cultura diferente das demais.

⁴¹ Bruhns (2010) analisa que tais disputas de poder estão inseridas no meio ambiente, trazendo à tona o “mito da natureza intocada” (DIEGUES, 1996), excluindo qualquer possibilidade da ação humana ao desprezar as comunidades tradicionais na relação sociocultural e econômica com seus territórios, do exercício cotidiano das suas atividades, das técnicas de produção, dos conhecimentos, dos saberes historicamente construídos e do seu modo de vida.

⁴² A legislação sobre os Parques Nacionais e áreas protegidas em sua normatização, controla e proíbe, como se homens e mulheres não fossem *corpus* integrado à natureza ocasionando a ameaça

inviabilizando a preservação do seu modo de vida tradicional e ocasionando várias migrações.

Com efeito, na tradição da cultura caiçara os habitantes tinham seu lugar de moradia mais ou menos fixo e praticavam a agricultura itinerante em espaços comuns, muitas vezes, distantes de suas casas, onde não vigorava, na maioria dos casos, a posse ou propriedade individual. Outros moradores poderiam fazer suas roças nas áreas anteriormente ocupadas. Eram e ainda são de uso comum os mangues, os corpos d'água de lagunas e estuários. Os espaços “[...] não eram de livre acesso, pois este era regulamentado pela comunidade de moradores. Pertencer a uma dessas comunidades dava o direito ao usuário de aí colocar a sua roça, o cerco, a armadilha de bambu destinada à pesca, ou o direito de lançar sua rede de pesca” (DIEGUES, 2001, p. 102).

Para Diegues (2004), o conhecimento tradicional de comunidades de pescadores artesanais da costa litorânea, baseia-se em observações cotidianas dos fenômenos naturais, que possibilita ao pescador artesanal tomar decisões sobre quando deve pescar os locais mais apropriados e a melhor técnica a ser utilizada. São esses conhecimentos adquiridos ao longo dos tempos que permitem a sobrevivência dessas comunidades e a reprodução de um modo de vida em ambiente marinho, por vezes, em condições perigosas de mudanças climáticas. Tais conhecimentos tradicionais não somente das suas práticas cognitivas e culturais, bem como do saber prático transmitido oralmente, de geração em geração, constituem-se ainda um conjunto de representações que se tem do ambiente e da própria sociedade como um todo.

Esta complexidade do conhecimento tradicional, seu conjunto de símbolos e conceitos construídos se dão, no processo histórico, em uma longa duração de temporalidade, no qual “orienta o comportamento dos pescadores e as estratégias de pesca sendo essencial para prever situações em que a pesca pode ser produtiva” (DIEGUES, 2004, p. 128s.). Mais do que a orientação ao comportamento dos

no esquecimento dos saberes, dos mitos e lendas na tradição oral, os usos, as técnicas e a estética da comunidade a ser obscurecida. (Cf. Lei Estadual 16037, de 08 de janeiro de 2009, já citada na Seção 2.2.1).

pescadores, este conjunto de saberes propiciam a construção de mapas mentais, revelam o contorno das ilhas, a localização dos cardumes, o anúncio das tempestades, onde e como devem pescar, entre outros.

A racionalidade dominante, por vezes, não reconhece a importância desses conhecimentos tradicionais por tratar-se geralmente de pessoas analfabetas ou de baixa escolaridade, marginalizadas, e não possuem condições de produção de um conhecimento significativo. Como forma de ilustração, as populações tradicionais no convívio com a biodiversidade, também nomeiam e classificam as espécies em diversos nomes. A dimensão é pensar que tal diversidade da vida não é entendida aqui, no sentido estrito de recursos naturais, mas como um “[...] conjunto de seres vivos que tem valor de uso e valor simbólico integrado a uma nova cosmologia” (DIEGUES, s/d., p. 4), dos quais, a biodiversidade amplia seu conceito e não se restringe somente ao domínio do natural, mas também a aspectos culturais.

É a partir deste entendimento, que a mobilização de novos atores como os povos originários e os camponeses, reivindica, segundo Leff (2009), a reapropriação coletiva do seu patrimônio de recursos naturais e culturais, em novas formas de organização dos movimentos e na conquista de seus direitos enquanto cidadãos. Com isso, ocorre uma nova dinâmica: as lutas sociais apresentam novas bandeiras em torno de uma maior diversidade cultural, na “reapropriação da natureza⁴³”, das condições de vida, bem como dos processos produtivos em sua totalidade. Neste caso, a resistência de povos e comunidades tradicionais e a revitalização de suas culturas tornam-se premissa de uma simbologia maior.

Os movimentos ambientais também lutam por uma nova ordem social. As novas lutas sociais no campo que podem ser definidas como ambientalistas, no sentido em que articulam demandas tradicionais com um processo emergente de legitimação de seus direitos à autogestão dos recursos produtivos e da transformação do sistema político e econômico dominantes, [...] afastam-se do conservadorismo ecológico e dos projetos individuais de automarginalização da ordem social dominante. Mas eles sim desafiam a hegemonia das forças políticas e econômicas, dos processos de decisão e governabilidade. Neste sentido, são as lutas pela produção e pela

⁴³ Pensar a forma como atuamos sobre a natureza e a sua indevida apropriação, é a ênfase, em uma análise histórica, de cunho geral, que Gonçalves (2005) na obra *Os (des)caminhos do meio ambiente* apresenta sobre a construção do conceito de natureza no Ocidente, do período pré-socrático à atualidade. A abordagem é pautada na indissociabilidade, no intuito de superar a relação sujeito/homem e objeto/natureza da razão iluminista demonstrando que a concepção antropocêntrica dos usos da natureza permanece consideravelmente camuflada, mesmo com práticas tidas como ecologicamente corretas. Defende outro modo de pensar e agir, a partir de outro paradigma, que incorpore outra relação conjugada homem-natureza com base no diálogo de saberes.

democracia que trazem em si o germe da construção de uma nova racionalidade social produtiva (LEFF, 2009, p. 334).

Para tanto, toda forma de organização traduz reconhecimento dos atores na medida em que esta nasce da base, de uma identidade étnica, do respeito às diversidades socioculturais, das necessidades próprias para a construção de condições ecológicas que sejam favoráveis para uma produção sustentável. Exemplo disso são os povos originários – aldeados ou não - particularmente em uma realidade brasileira, em que o grau de organização própria faz como que se reconheçam, reivindiquem seus direitos, entre eles, as suas terras. Além disso, denunciam as formas de exploração capitalista e resistem a não desaparecer culturalmente como povos, com seus saberes e territórios, enquanto lugar da diversidade e de suas tradições, considerando novas percepções e compreensão histórica da realidade.

É mister salientar que a noção da dimensão de propriedade dos povos originários é diferente em relação a outros povos, como os quilombolas, pelas relações complexas de parentesco e do modo como cada sociedade indígena se organiza, mas estes últimos mantêm semelhanças com os povos originários quando se consideram as práticas econômicas e culturais desenvolvidas de modo comunal, os laços de solidariedade e reciprocidade. Já as populações extrativistas de seringueiros, castanheiros, cipozeiros e demais, tendem a ser reconhecidos como populações tradicionais pelos produtos que “extraem e vendem no mercado” (Little, 2002, p. 9), além de um sistema produtivo local que inclui atividades em torno da caça, da pesca, da fruticultura e da criação doméstica de animais. No caso, o conceito de propriedade não se restringe a uma noção métrica da terra, mas é exercido de outra maneira, utilizando-se dos saberes populares integrados à natureza sobre a noção de distâncias e dos limites.

Os territórios sociais mantêm vínculos sociais através de um conjunto de atividades culturais e econômicas, pelas quais desenvolve em seu ambiente a dimensão do sagrado, onde os elementos da natureza estão imbricados com as crenças individuais e coletivas repletas de significados e do sentimento de pertencimento. Além disso, há também o reconhecimento em relação às tecnologias produzidas, o uso das técnicas e dos saberes tradicionais do grupo.

As comunidades tradicionais não são sistemas sociais estagnados ou

inferiores na ideia de desorganização comparada às sociedades industriais. No entanto, são igualmente complexas, somente com outra natureza e dinâmica. Muitos desses povos tradicionais, em várias regiões do Brasil, são expulsos de seus territórios tradicionais, por motivos de crescimento dos grandes latifúndios, de mega-projetos de parcerias particulares e de propriedade pública resultante da ação governamental. Ao contrário, segundo Diegues (2001, p. 97-98), nos últimos anos, a capacidade de resistência, organização e reação de várias comunidades, no intuito de recriar seus estilos de vida e de uso comum dos territórios, tem sido cada vez maior. Esses sistemas comunitários mantêm na tradição consuetudinária os seus saberes de manejo dos recursos naturais como as plantas medicinais, as atividades extrativistas vegetais, as técnicas de cultivo agrícola por meio de suas roças. Mas há também espaços que são usados individualmente, no ambiente doméstico, para a construção de suas casas, o lugar do quintal ou terreiro, a criação de animais, com vinculações de atividades limitadas ao mercado.

No entanto, há uma estreita relação de parentesco que aproxima as relações de ajuda mútua, estabelecem-se normas e valores sociais no espírito de uma solidariedade comunitária, para uso dos recursos, como “autoconsciência na sobrevivência da reprodução social e simbólica do grupo” (DIEGUES, 2001, p.99). É o modo de vida de tais comunidades que mantêm a preservação dos ecossistemas de alta diversidade biológica demonstrando uma sociobiodiversidade ou diversidade cultural significativa nos tempos atuais.

Portanto, Little (2002), analisa que ao empregarmos o conceito de povos tradicionais, este, por sua vez, passa a ter uma relação empírica e territorial. Com isso, o autor esclarece que “[...] a opção pela palavra ‘povos’ - em vez de grupos, comunidades, sociedades ou populações – põem esse conceito dentro dos debates sobre os direitos dos povos, e se transforma num instrumento estratégico nas lutas por justiça social desses povos”, na busca da legitimidade sobre seus regimes de propriedade de uso comum e suas tradições orais. Procura ainda o desejo de pertencimento a um lugar, garantindo sua autonomia cultural e suas práticas sustentáveis na atualidade. Em síntese, para o autor, “[...] o conceito de povos tradicionais procura encontrar semelhanças importantes dentro da diversidade fundiária do país, ao mesmo tempo em que se insere no campo das lutas territoriais atuais presentes em todo Brasil (LITTLE, 2002, p. 23)”.

Neste sentido, as práticas tradicionais das comunidades na preservação da

sua identidade étnica e de sua cultura contribuem cada vez mais para a preservação dos recursos naturais do seu ambiente. Isto não representa que as próprias comunidades não possuem conflitos e interesses, ao contrário. No entanto, consideramos aqui a importância da organização das comunidades no paradigma da racionalidade ambiental descrita por Leff (2009), ao entender que o conjunto de crenças, normas morais e os valores éticos das comunidades tradicionais determinam uma nova organização produtiva, sendo possível a incorporação de novos conhecimentos ecotecnológicos às suas práticas tradicionais:

O conhecimento dos diferentes níveis de articulação dos processos culturais, ecológicos e tecnológicos que geram as novas forças ambientais de produção inscreve-se dentro de uma estratégia conceitual, cujo propósito é conduzir um conjunto de ações sociais para a construção de uma racionalidade produtiva alternativa, capaz de contrastar-se e de substituir progressivamente a racionalidade produtiva capitalista, objetivando as suas condições institucionais, as bases produtivas e os seus instrumentos de atuação, mediante um processo histórico de transformações sociais e inovações tecnológicas” (LEFF, 2009, p. 162).

Assim, na medida em que ocorrem mudanças significativas culturais e tecnológicas influenciando os valores de uso, identificados comunitariamente como necessários, está se construindo também um sistema de recursos naturais em uma nova ótica. Neste caso, as tecnologias ecológicas também precisam ser adequadas às características e ao potencial cultural assimilando novos conhecimentos e técnicas no intuito de repensar algumas experiências práticas no processo de trabalho. A condição para alcançar um desenvolvimento sustentável, por meio da construção de uma nova racionalidade, inclui a valorização de processos culturais e ecológicos ao próprio processo produtivo, no qual se torna necessário a legitimação de tais identidades étnicas.

3.4 Sobre o conceito de identidade

Nas últimas décadas, o avanço das pesquisas na área das ciências sociais, sobre as populações tradicionais, na perspectiva da sua memória coletiva e do território, em torno das suas lutas, conflitos, resistências, permanências e mudanças,

bem como dos conhecimentos centenários de sua cultura imaterial, traz de maneira imbricada a reflexão sobre o conceito de identidade, pessoal ou coletiva. Na década de 1960, importantes contribuições⁴⁴ foram realizadas por sociólogos, antropólogos e psicólogos com interpretações diferenciadas sobre o assunto, no intuito de mostrar como que a noção de identidade possuía conexão enquanto dimensão de uma mesma problemática, porém com abordagens distintas. Nos anos 2000, as contribuições recentes de teóricos como Hall, Giddens e Castells, são significativos como pressupostos teóricos distintos, no intuito de ter propiciado, nessa pesquisa, uma construção híbrida do conceito de identidade, aplicada à realidade da população tradicional da Ilha do Mel, no Paraná.

Stuart Hall (2000) ao desenvolver análise sobre a identidade cultural na pós-modernidade constrói argumento de que as velhas identidades que estabilizaram o mundo social por longa duração estão em declínio, emergindo, aos poucos, novas identidades, ao fragmentar o indivíduo moderno, visto como sujeito unificado. A chamada crise é percebida como parte de um processo mais amplo de mudança que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas, abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. O propósito do autor é analisar algumas questões sobre a identidade cultural na modernidade tardia e avaliar se existe uma crise de identidade, em que consiste essa crise e em que direção está indo.

Para tanto, a preocupação de Hall (2000) é demonstrar que as identidades modernas estão sendo descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas por um tipo de mudança estrutural que estava transformando as sociedades modernas no final do século 20. De modo objetivo, está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado tinham nos dado base sólida enquanto indivíduos sociais. Tais transformações também estão mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós como sujeitos integrados. “Esta perda de um sentido de si estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2000, p.9), pois estabelece uma crise de identidade para o indivíduo.

Diga-se de passagem, que as mudanças advindas na alta modernidade sobre

⁴⁴ Como forma de ilustração, na área da *Sociologia*, destaca-se os trabalhos de E. Goffman, J. G. MacCall & J. L. Simmons; da *Antropologia*, W. W. Goodenough e M. Moerman; e da *Psicologia*, E. Erikson.

o deslocamento de costumes e estilos advindos com a modernidade e como perdemos a referência com a tradição, são temas de interesse analisados também por Giddens (2002). Até porque, o risco, ao lidar com a incerteza e a dúvida, no campo da possibilidade, torna-se previsibilidade de algo, ao romper com atividades cotidianas predestinadas no intuito de anteciparmos o futuro para ser pensado no presente, ou seja, o campo da reflexividade, no contexto onde foi produzido.

A isto, o autor nomina de “reflexividade institucional” (GIDDENS, 2002, p. 19), ou seja, é *reflexividade* porque o modo pelo qual determinado tipo de discurso é apresentado possibilita transformar a realidade em que o próprio discurso é formado, tendo o sujeito escolha para fazer suas opções, em torno do cotidiano, da sexualidade, do trabalho, entre outros temas; é também *institucional*, pois se caracteriza na atividade social dos sujeitos no dia a dia, por ser uma forma própria de pensar historicamente, tanto a modernidade clássica quanto as instituições modernas. A reflexividade traz mudanças para a auto-identidade dos sujeitos, assim como o “eu” torna-se um *projeto* para o autor, pois indica mudanças para uma democratização da vida privada e pública.

Demonstra que em certos aspectos, as instituições modernas apresentam descontinuidades com as culturas e os modos de vida pré-modernos. Na atualidade, o ritmo frenético e o dinamismo das mudanças, nas práticas e comportamentos sociais são características que se diferenciam de períodos históricos anteriores. Alguns elementos explicam tamanha dinamicidade da vida moderna, como a “separação de tempo e espaço” (GIDDENS, 2002, p. 23-24), que opera dialeticamente e não de modo linear, acarretando profundas modificações na vida cotidiana dos indivíduos; o “desencaixe das instituições sociais”⁴⁵; e a “reflexividade intrínseca”. Com isso, a nova dimensão de esvaziamento do tempo e do espaço, em uma perspectiva de globalização, padronizou processos ao apresentar um mundo único, como se não houvesse multiculturalidades, regionalidades, identidades e diferenças.

A crítica a modelos voltados à homogeneização das culturas em uma conjuntura da era da informação é analisada por Castells (2003), ao estudar a

⁴⁵ Giddens entende como desencaixe institucional o “deslocamento das relações sociais” de seu contexto mais próximo, o local, mas na sua nova relação com algo que está para ser definido, indeterminado, na dimensão do tempo e do espaço, podendo ser por “fichas simbólicas” ou “sistemas abstratos” que tem na confiança muitas decisões que tomamos no cotidiano.

sociedade em Rede na dimensão da revolução tecnológica, da informação, da identidade e da economia. Para o autor, há uma poderosa identidade coletiva, os movimentos sociais⁴⁶, que desafiam a globalização e o caráter de uma sociedade cada vez mais cosmopolita, pois estes têm o papel de interação entre a globalização, às identidades e as instituições do Estado, sendo o multiculturalismo⁴⁷ o fator de transformação e globalização tecnoeconômica.

Com efeito, assistimos no último quartel do século 20 o avanço de poderosas expressões de identidade coletiva que desafiam a globalização e o cosmopolitismo em função da singularidade cultural e do controle de pessoas sobre o seu ambiente e sobre suas próprias vidas. Estas, de um lado, estão relacionadas de maneira diversificada à formação de cada identidade. Incorporam movimentos pró-ativos como do ambientalismo ou do feminismo, mas também contribuem para a transformação das relações humanas em seu nível mais básico. De outro, convivem com movimentos “reativos” como a resistência em defesa de Deus, da nação, da etnia, da família, da região, questões basilares que estão sendo ameaçadas pelas transformações globais.

Afinal, o que se entende por identidade?

Stuart Hall (2000, p. 11-12) nos seus estudos de teoria cultural, apresenta três concepções distintas de identidade:

a) *o sujeito do iluminismo*, que se baseava em um indivíduo totalmente centrado, unificado, racional, cuja essência consistia em um núcleo interior que se originava e desenvolvia-se com a pessoa permanecendo o mesmo por toda a sua

⁴⁶ Castells (2003, p. 24) define movimentos sociais como “ações coletivas com um determinado fim, cujo resultado (tanto em caso de sucesso ou fracasso) transforma os valores e as instituições da sociedade”.

⁴⁷ Nos últimos anos, a compreensão do que seja multiculturalismo tem tomado várias abordagens diferenciadas entre os pesquisadores de várias áreas do conhecimento. Como forma de esclarecimento conceitual e sem a pretensão de discorrer sobre o assunto, o termo multiculturalismo, a princípio, traduz pluralidade de culturas em um lugar ou território, podendo ter vários elementos definidores de uma identidade cultural coletiva, como o próprio território, a religião, os mitos, os ritos, a língua, os saberes e práticas, entre outros. No entanto, como demonstra Montero (2012, p. 90), o termo também possui um sentido político, de resistência, no qual a reivindicação de povos originários, grupos e populações tradicionais devem ter reconhecimento público na luta dos seus direitos. Neste sentido, entende-se que os atores ao reivindicarem uma identidade étnica e, conseqüentemente, seus direitos, significa também que a sua cultura local está ameaçada por diversos interesses, e, por vezes, levada à extinção. Isso pode demonstrar que o modelo “civilizacional” ou de “assimilação cultural das diferenças”, da pluralidade e dos modos de vida, perdeu sentido. A proposta dessa pesquisa pressupõe que, ao considerarmos a diferença, o sincretismo religioso, os saberes e práticas de grupos e da população tradicional na Ilha, estes traduzem reconhecimento identitários e não homogeneização cultural.

existência; ou seja, uma concepção individualista centrada na “identidade da pessoa”;

b) o *sujeito sociológico*, no qual a identidade seria formada pela interação entre o *self* e a sociedade, ou melhor, uma relação mais unificada entre o público e o privado, o interior e o exterior, compreendendo que este possui “uma essência interior”, mas que se modifica ao estabelecer contatos com a realidade social e com as outras pessoas, ocorrendo mudanças, tornando-se fragmentado e composto de várias identidades;

c) o *sujeito pós-moderno*, este, por sua vez, não tem “uma identidade fixa, permanente ou essencial”. O sujeito assume identidades diferentes em outros momentos que não estão centralizadas na figura do eu. Há várias identidades dentro de nós, fluidas e possíveis, que coexistem de modo oposto, em constante modificação e que sinalizam rumos diferentes.

De maneira distinta de Hall (2000), as reflexões de Giddens (2002) conduzem a busca de uma auto-identidade que se traduz em um problema moderno, tendo probabilidade de ter origem no individualismo ocidental⁴⁸. Em uma sociedade global com profundas e complexas transformações, o “eu” sofre mudanças significativas, entre elas, o componente da escolha. Um dos fatores importantes é o modo ou estilo de vida, “que pode ser definido como um conjunto mais ou menos integrado de práticas que um indivíduo abraça, não só porque essas práticas preenchem necessidades utilitárias, mas porque dão forma material a uma narrativa particular da auto-identidade” (GIDDENS, 2002, p. 80). Assim, o estilo de vida não era uma opção comum, uma escolha do indivíduo, nas sociedades tradicionais, pela ordem pré-estabelecida e outorgada, até porque não se concebia a noção de indivíduo. É por isso, que na contemporaneidade, os hábitos diários e costumes que obtivemos no que se refere ao tipo de vestuário, aos gostos alimentares, o convívio com amigos e familiares, etc., são elementos dinâmicos, mas não se referem somente em situações de como devemos agir, mas necessariamente como ser.

A importância da análise de Giddens (2002, p. 54) é demonstrar que “a auto-identidade é um tipo de questão existencial⁴⁹”. Esta se diferencia do eu, como

⁴⁸ Cabe aqui ressaltar a preocupação do autor, ao demonstrar a importância de se pensar o indivíduo na contemporaneidade, o qual não tinha lugar nas culturas ditas tradicionais, por exemplo, na sociedade estamental e de castas feudal. Neste caso, “o pano de fundo é o terreno existencial da vida moderna tardia” (GIDDENS, 2002, p. 79).

⁴⁹ Giddens (2002) apresenta tipos de questões existenciais, demonstrando historicamente que a

categoria genérica, pois a auto-identidade “pressupõe uma consciência relativa”. É algo que deve ser constantemente criado e recriado nas atividades reflexivas do indivíduo, mas também deve ter elementos de pessoidade⁵⁰; em outras palavras, é “o eu compreendido reflexivamente pela pessoa” e expressa de forma escrita, grafada. Demonstra como a questão existencial da auto-identidade também está mesclada com a natureza frágil da biografia que os indivíduos fazem de si própria, ou seja, a biografia de um indivíduo pressupõe integrar elementos que ocorram no mundo exterior relacionados com sua história de vida, e não ser uma idealização de fatos que nunca ocorreram.

Mas, as identidades podem ser acrescidas de outro prisma, sem desconsiderar o sentido biográfico do indivíduo. Mendes (2005) ao debater o tema da identidade⁵¹, entende como este assunto perpassa o pensamento das ciências humanas ao demonstrar que a identidade pessoal articula-se na dimensão temporal, num projeto de vida. Neste sentido, a realidade do sujeito torna-se patente não em momentos de conformidade, mas sim em momentos de resistência e de escolha. As identidades são baseadas em significados que derivam da pertença a certas categorias ou aspectos da biografia pessoal culturalmente significativa. “As identidades são signos do valor pragmático do indivíduo” (MENDES, 2005, p. 509), variando de acordo com os contextos, podendo induzir respostas e expectativas erradas ou levar a ambiguidades. Assim, de um lado, se as identidades podem desaparecer, o sujeito não pode. Se as interações sociais e os arranjos sociais exigem flexibilidade quanto aos processos identitários, exigem uma negociação e adaptação permanentes. Por outro lado, tem a necessidade de manter a coerência interna; é uma realidade emocional que, pela manipulação de signos e símbolos, procura gerir impulsos e respostas conflitantes e contraditórias.

Portanto, o que demonstra interesse para o autor é a forma, ou seja, como as comunidades são imaginadas considerando suas raízes culturais, tomada aqui, na visão identitária de Boaventura Sousa Santos (1996, 1998) de *raízes*, no sentido de

tradição filosófica, bem como, a teológica, construiu uma base sólida de conhecimentos e questões existenciais. O olhar cético, na alta modernidade, praticamente desapareceu à tradição ou perdeu-se sua robustez. Com isso, os indivíduos se defrontam com um período de “crise psicológica”, em torno de certezas como a ideia de existência, de transcendência, de continuidade e também de identidade, no qual se deparam com uma situação conflitante e silenciosa, sem respostas e repleta de dúvidas.

⁵⁰ Aqui o entendimento do autor é pelo sentido de “pessoidade” como sinônimo de individualidade e não no sentido de “pessoalidade” traduzida como personalidade.

⁵¹ Obra organizada por Boaventura Sousa Santos.

profundidade, e de *opções*, enquanto algo efêmero, variável. Parafraseando Sousa Santos, a cultura é por definição um processo social que se constrói na interseção entre o universal e o particular. Para o autor, o lugar, novo ou antigo, ancorado na ideia de um território real ou simbólico, define-se e afirma-se em diálogo com as formas globais culturais. Assim, o espaço estrutural da comunidade possui estreita relação com as comunidades. Para Santos Souza (1994, p. 119), as identidades são definidas como negociações de sentido, como jogos de polissemia, como identificações em curso. Para uma cultura e uma economia cada vez mais desterritorializada, estas só podem ter como resposta o renascer da territorialização, a redescoberta do sentido do lugar e da comunidade, das atividades produtivas de proximidade (MENDES, 2005, p. 516).

Assim, toda e qualquer identidade é construída. A construção vale-se de matéria-prima fornecida pelas ciências humanas e sociais, da natureza, pelas instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva, pelos aparelhos de poder, revelações de cunho religioso entre outras.

É nesse contexto que transita a reflexão de Castells (2003). Segundo o autor, entende-se por identidade, a fonte de significado e experiência de um povo. É também o processo de construção do significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados os quais prevalecem sobre outras formas de significado.

As identidades, por sua vez, constituem-se fontes de significado para os próprios atores, por eles originadas e construídas através de um processo de individualização sem perder a dimensão comunitária. Em linhas gerais, para Castells (2003), as identidades organizam os significados enquanto os papéis organizam as funções e sempre se dão num contexto determinado por relações de poder. Para tanto, uma das suas hipóteses demonstra que os sujeitos, *se e quando* construídos, já não são formados com base nas organizações da sociedade civil em processo de desintegração, mas sim, como um prolongamento da resistência comunal, considerando o modelo de identidade de projeto no contexto da Rede.

Ao considerarmos, a importância das interpretações apresentadas pelos teóricos em torno da identidade, passa-se a sintetizar alguns argumentos significativos no intuito de refletirmos este conceito na relação com a população tradicional, e a complexidade do conceito *identidade* na vida social cotidiana dos atores religiosos na Ilha do Mel. Convém, no entanto, demonstrar a confluência de

duas premissas para melhor clareza conceitual.

O primeiro aspecto relevante é *‘as mudanças provocadas pela modernidade na vida cotidiana’*. Na Ilha, as relações sociais vivenciadas diariamente são perceptíveis de mudanças significativas perpassando a vida pessoal. Se o sentido do “eu” teorizado por Giddens (2002) na estreita relação com a sociedade local está inter-relacionada em um mesmo ambiente global, há de se considerar um retorno para dentro, para a subjetividade humana, pois o significado e a estabilidade são buscados no eu interior dos atores. No entanto, também seria coerente argumentar que aqui não satisfaz somente esta compreensão, pois segundo Hall (2002) a modernidade traduz um estilo de vida inquietante em que dentro de nós há identidades contraditórias que nos empurram em diversas direções e estão sendo continuamente deslocadas. Neste ponto, ao ponderarmos como fatores significativos “o sentido do “eu” e o “deslocamento das identidades”, na compreensão das práticas religiosas da população tradicional na Ilha, em sua diversidade, permanência, resistência, lutas e mobilização, o argumento de Castells (2003), parece traduzir maior sentido com o objeto desta pesquisa, diante do declínio das grandes bandeiras políticas dos movimentos urbanos nas últimas décadas, onde as pessoas voltaram-se mais para o lugar em que vivem, ou melhor, para o seu próprio território.

O segundo aspecto significativo é *‘as relações entre o global e o local’*. A Ilha do Mel, em sua complexidade, possui grupos bem definidos como os barqueiros, carrinheiros, proprietários(as) de pousadas, pescadores(as) artesanais, entre outros que desenvolvem relações socioeconômicas e de produção na relação com o continente. Segundo Hall (2000), quanto mais à vida social se torna mediada pelo mercado regional ou global, mais as identidades tornam-se desvinculadas de tempos, lugares, histórias e tradições específicas e parecem flutuar livremente, razão pela qual, a sociedade está constantemente sendo deslocada ou descentrada por forças fora de si mesma, e não como um todo unificado e evolutivo. Esta noção apresenta elementos de logicidade e aparente consenso. No entanto, a perspectiva apresentada por Castells (2003) nos remete a entender a concepção de que toda “identidade de resistência” é uma forma de construção onde as comunidades locais na Ilha, construídas através da ação coletiva e na luta pela preservação da memória coletiva, se constituem com base na resistência comunal, sendo fontes significativas da pesquisa.

Na Ilha, as reconfigurações identitárias da população tradicional não são

gratuitas na luta por direitos, mas são conflituosas, desde a imposição de legislação ambiental sobre o território, nas áreas de uso coletivo das matas, da regularização dos lotes, da instalação dos órgãos públicos administrativos, de fiscalização e controle à pesca industrializada na região. São as lutas pela garantia de direitos à sua territorialidade e ao seu modo de vida, deixados à margem, que os atores questionam os discursos ambientais e as representações dominantes sobre suas identidades, quando estas trazem consequências sobre as formas de organização sociocultural, entre elas, a dinâmica das mudanças religiosas. A ressignificação das práticas religiosas e das experiências culturais de identidades coletivas, na relação com a natureza, aponta para o caráter emancipatório das lutas e dos modos de vida tradicionais, tendo por base a memória de seus saberes locais e das tradições. Se possível, sinaliza também, projetos alternativos de organização comunitária, onde o engajamento dos atores no campo religioso na Ilha é uma das formas de mobilização e mudança.

Nessa pesquisa o conceito de identidade não é algo fixo, unificado ou permanente, porque em sua complexidade há uma dinamicidade própria dos atores e da sua população tradicional no campo religioso da Ilha. Tal conceito será empregado nas Seções 5 e 6 dessa pesquisa, ao valorizarmos a fala dos atores sobre suas práticas religiosas, em sua complexidade, em que se pretende desenvolver análise mais específica sobre a problemática.

Portanto, ao resgatarmos a premissa explicitada de identidade como “construção” através da ação coletiva por meio de comunidades locais de resistência, pontua-se aqui, o desafio para a compreensão das estruturas narrativas e discursivas, das representações locais e das relações de poder na Ilha, na dimensão do objeto desta pesquisa.

4 O CAMPO RELIGIOSO: AS RELAÇÕES SOCIAIS E DE PODER SIMBÓLICO

A partir das seções anteriores, várias categorias de análise apresentadas foram importantes para a construção da pesquisa; destaca-se, nesta Seção, a teoria do campo social e religioso de Bourdieu (1982; 2006). A escolha teórico-metodológica do autor nessa Seção, não se traduz em engessamento de uma teoria social para o emprego de suas categorias na Ilha do Mel, mas pela importância do seu pensamento no estudo das relações sociais e de poder ao compreender a lógica de reprodução dos sistemas objetivos de dominação no campo social.

O mesmo sucede para a ciência social que não é isenta de pressupostos, sendo que a validade do conhecimento por meio da pesquisa se dá pelo confronto com o real e não em simples especulações sobre valores. O conceito de campo religioso é central nesta investigação, motivo pelo qual optamos por uma discussão mais teórica da interpretação da teoria bourdieuniana na relação com outros autores, para *posteriori* relação com a empiria.

Daí a importância da construção da tipologia do poder de Bourdieu. O poder simbólico é, com efeito, “[...] esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não a querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2006, p. 7-8). Os sistemas simbólicos só podem firmar um poder estruturante porque na condição de instrumentos de comunicação e conhecimento já são estruturados, sendo “um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica, o sentido imediato do mundo” (BOURDIEU, 2006, p. 9).

Para a compreensão da base conceitual bourdieuniana como contributo maior para análise da compreensão do campo religioso na Ilha, apresenta-se a seguinte indagação: qual o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem? Entendemos que os símbolos, enquanto elementos de integração são instrumentos que tornam possíveis o *consensus* sobre o sentido do mundo social contribuindo para a reprodução de uma ordem social. Enquanto instrumentos “estruturados e estruturantes”, os sistemas simbólicos ao instituir instrumentos de domínio e legitimação de uma classe sobre outra, passam a cumprir sua função política contribuindo no processo de controle sobre a classe dominada. Nesse sentido, há um embate de interesses e disputas no campo social, campo este de tomada de posições ideológicas e também simbólicas na forma como concebem o mundo

social.

O campo de produção simbólica “é um microcosmos da luta simbólica entre as classes” (BOURDIEU, 2006, p. 12), em que os grupos dominantes garantem seus interesses no campo social impondo a legitimidade da sua autoridade e a defesa dos seus interesses; no entanto, não perde a relação externa com outros campos, como o próprio campo da produção. Assim, a possibilidade de distinção dos campos simbólicos só é possível na medida em que se percebe como este foi sendo apropriado pelas pessoas ou mesmo de que maneira foi produzido ideologicamente por um conjunto de especialistas.

É aqui que o poder simbólico tem a função de “fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo” (BOURDIEU, 2006, p. 14) em que este deixa de ser um ambiente desordenado, sem regras e passa a ser reconhecido. O poder simbólico não reside nos sistemas simbólicos, mas em relações sociais que são determinadas pela autoridade daquele que exerce o poder e do agente social que obedece à norma.

A partir do momento que o clero é socialmente reconhecido como um grupo de especialistas, a constituição do campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daquele que não é, ou seja, o leigo, mas que acumula um capital religioso ou simbólico e reconhece no campo a legitimidade da sua desapropriação. A hipótese de que este capital possa permanecer sem alterações, no âmbito do seu conteúdo ou da sua distribuição, “[...] tal desvalorização tende a provocar, de modo mais ou menos rápido, a deteriorização do capital tradicional e, em consequência, a pauperização religiosa” (BOURDIEU, 1982, p. 40) ocasionando a separação entre o saber sagrado/dominante e o saber popular/dominado que o discurso religioso revela e reforça.

Dessa forma, a mensagem religiosa não pode ignorar as funções construídas que a mesma cumpre: voltar-se em favor dos grupos que a produzem e dos grupos que a consomem. Segundo Bourdieu (1982), esta se transforma na medida em que o campo religioso amplia a sua autonomia. Do mesmo modo, as crenças tornam-se dominadas e passam a ser vistas como profanas quando se constituem um modo de contestação da concentração ou monopólio do sagrado e questionam a legitimidade da autoridade clerical.

Nesta pesquisa, é no espaço social da Ilha que se situa o cientista social, enquanto espaço das lutas sociais e da produção cultural. A autonomia do sujeito

histórico está ligada à ideia de reprodução, em que a história do campo torna-se ainda a luta dos sujeitos no interior do próprio campo. Entende-se por sujeito o indivíduo que “luta por liberdade, por independência, pelo exercício das suas crenças e pela prática dos seus valores” (BRANDENBURG, 1999, p. 39), naquilo que o identifica em um projeto de vida, ao ressignificar suas experiências e visão de mundo e construir-se enquanto indivíduo no processo, na medida em que é reconhecido. Entretanto, Bourdieu (2006, p. 71) esclarece, que a autonomia deste “se acha objetivamente definida na relação entre cada agente e a sua própria obra, passada ou presente; [...] é o que confere autonomia relativa e, portanto, sua lógica original”.

A autonomia do sujeito implica a possibilidade de conflito no movimento da história. A estreita relação entre campo social e sociedade não podem se resumir à simples condições objetivas⁵² seja elas materiais ou não. A heterodoxia pode ser percebida pelas classes dominadas em um processo dialético de mudança e não a simples conservação da estrutura. Esta, por sua vez, pode ceder lugar à transformação porque a sociedade e os indivíduos não são imobilistas assim como o campo social também não o é, tornando-se premissa fundamental para compreender os mecanismos de poder.

Miceli (1982) ao interpretar o modelo construído por Weber em termos de um conflito típico-ideal entre os agentes na produção para o consumo de determinados tipos de bens destaca que no campo religioso há a rivalidade de três personagens centrais: os sacerdotes, os profetas e os leigos. No campo religioso, o que os distingue não é tanto o tipo de atividade que desempenham, mas a posição respectiva em face das relações vigentes que os caracterizam. Assim, os sacerdotes reproduzem a doutrina e as significações da cultura dominante; os profetas

⁵² Weber (2001) analisa o conceito de objetividade nas ciências sociais como uma categoria que consiste dar ao conhecimento significação culturais de estruturas históricas complexas e por meio dos procedimentos teórico-metodológicos volta-se ao “trabalho de construção e crítica de conceitos”. Demonstra que a objetividade do conhecimento significa que o “empiricamente dado está constantemente orientado por ideias de valor que são as únicas a conferir-lhe valor de conhecimento” e que a “significação dessa objetividade apenas se compreenda a partir de tais ideias de valor” (WEBER, 2001, p. 153). Entende-se que a objetividade pode indicar tanto a condição da realidade em si mesma quanto à atitude ou disposição espiritual do sujeito do conhecimento que pretende ver ou conhecer as coisas como elas são ou como são vistas. Por sua vez, a subjetividade compreende “a propriedade constitutiva do fenômeno psíquico do sujeito autoconsciente e pensante, que só pode ser experimentado por ele” (LOGOS, 1989, v. 4, p. 1319). Caracteriza a interioridade da pessoa, o seu caráter de individualidade irreduzível a qualquer conceito geral, sendo que no campo da abordagem filosófica torna-se o fundamento principal, ou até único, do saber e da ação.

representam os interesses dos grupos que não participam do poder e são vistos como portadores de um discurso de origem e anunciadores de mudanças sociais; os leigos confundem-se com os grupos e as classes sociais onde são convocados, ocupantes de posições determinadas, constituindo o sujeito fiel da balança no campo religioso.

As relações conflituosas entre os profetas e os sacerdotes com os leigos torna possível o remanejamento destes protagonistas no próprio campo religioso: pode ocorrer a anulação do profeta, a mudança de papéis do leigo e do sacerdote, a incorporação do sacerdócio pela profecia, entre outros.

O profeta constitui-se em um agente de inovação e mudança social. O discurso profético é uma tentativa de sistematizar e ordenar todas as manifestações da vida. É mister salientar que o poder do profeta tem por fundamento “a crença do grupo que ele mobiliza por sua aptidão para simbolizar em uma conduta ou discurso os interesses religiosos dos leigos que ocupam uma posição determinada na estrutura social” (MICELE, 1982, p. 56-57). Em várias ocasiões, torna-se responsável pela mobilização e organização das lutas e interesses de certos grupos sociais que contestam a própria tradição dominante.

Entretanto, os discursos, os ritos e as doutrinas não caracterizam somente modalidades simbólicas voltadas à divindade ou de transfiguração da realidade sociocultural, mas ordenam, classificam, sistematizam e representam o mundo social em bases objetivas, em que a reelaboração simbólica do discurso torna-se parte constituinte da realidade social e tal realidade também é constituída pela representação efetuada por meio do discurso.

Para Bourdieu (1994, p. 161) “a linguagem é uma práxis”. Foi feita para ser falada em todas as situações possíveis e não somente para a comunicação. “Não falamos a qualquer um; qualquer um não toma a palavra”, mas o discurso supõe um emissor e um destinatário, alguém que é reconhecido e reconhecedor. Então, o que é o discurso para Bourdieu?

É uma formação de compromisso resultante da transação entre o interesse expressivo e a censura inerente às relações de produção linguísticas particulares que se impõe a um locutor dotado de uma competência determinada, isto é, um poder simbólico mais ou menos importante sobre essas relações de produção (BOURDIEU, 1994, p. 164).

O discurso como expressão do poder das palavras não garante somente a capacidade de mobilizar e legitimar a autoridade daquele que fala, mas, também relembrar à autoridade e remeter à crença que ela exige. “O que fala nunca é o discurso, a palavra, mas toda a pessoa social” (BOURDIEU, 1994, p. 167). Dessa forma, o rito litúrgico e suas manifestações, os saberes e práticas tradicionais na Ilha do Mel, por exemplo, só podem funcionar se forem assegurados o seu funcionamento e reprodução no próprio campo religioso.

É nesse contexto, que a crença vai se produzir e reproduzir na estrutura do campo, pois o “(...) que faz o poder das palavras e das palavras de ordem de manter a ordem ou de subvertê-la, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia” (BOURDIEU, 2006, p. 15). O poder simbólico, enquanto poder subordinado é uma variação das outras formas de poder, irreconhecível e legitimada. No plano epistemológico, a concepção de crença de Bourdieu diferencia-se das noções definidas pelo pensamento lógico.

A crença, em um contexto religioso, possui sentido polissêmico. Geertz (1989) argumenta que de todos os problemas relacionados à tentativa de explicar a análise antropológica da religião este se torna o mais inquietante, como também o mais evitado pelos antropólogos em que se baseiam na psicologia os argumentos para tal explicação. Para o autor, busca-se “reconhecer francamente que a crença religiosa não envolve uma indução baconiana da experiência cotidiana, [...] mas uma aceitação prévia da autoridade que transforma essa experiência” (GEERTZ, 1989, p. 125). A existência de uma perplexidade, do sentido da dor e do problema do significado pode ser compreendida como um dos fatores que impulsionam os homens e as mulheres na crença em deuses, totens, espíritos, na figura do diabo, entre outros.

A premissa básica apresentada pelo autor é definida a partir da categoria da perspectiva religiosa podendo ser generalizada da seguinte maneira: “aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar” (GEERTZ, 1989, p. 126). A perspectiva é um modo de ver no sentido mais amplo possível, de conhecer, apreender, entender, possibilitando uma forma diferenciada de olharmos o mundo, a realidade sob vários ângulos, como também, as religiões, em contraste com outras perspectivas e como os homens se identificam com a mesma.

Nesse caso, a perspectiva religiosa possui uma dinâmica própria em que se desloca para além das realidades cotidianas do mundo para algo mais amplo, a

transcendência, o culto sobrenatural, na aceitação da divindade, na crença desta realidade maior.

A ação religiosa implica criar um sistema complexo de símbolos em que o ritual torna-se para o fiel o elemento de crença; a doutrina religiosa é percebida como verdadeira e a autoridade manifestada é vista como legítima. Durante os cerimoniais “as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam uma às outras” (GEERTZ, 1989, p. 129), sendo que as experiências cotidianas e a realidade imaginada passam a ser incorporadas e mediadas em um só conjunto de símbolos.

Para o fiel visitante, as celebrações passam a ter uma perspectiva religiosa de apreciação e satisfação, mas para o fiel participante, as cerimônias são modelos não somente daquilo que acreditam, mas também modelos para a crença nela. É nesse contexto em que as pessoas crêem, na medida em que a retratam. Para o autor, quanto mais elaborada a cerimônia e celebrada em sessão pública, esta se torna um fator mais expressivo que modela a consciência espiritual de um povo, despertando a motivação do fiel para a liturgia e o rito, como também pelas concepções metafísicas.

Eis a razão pelas quais as categorias de análise de Bourdieu despertam no pesquisador a necessidade de treinar o olhar, reorientar a visão para a compreensão do campo social, das crenças e das relações de poder inerentes. Estas também demonstram relações informais de poder. Nesse ponto, as contribuições fundantes de Weber no âmbito da produção de estudos de sociologia da religião ao pensamento de Bourdieu são significativas para a construção, quase arqueológica, do campo social e das relações de dominação.

Weber (1982, p. 134-141) entende por dominação carismática a devoção afetiva em relação à pessoa do senhor e a seus dotes sobrenaturais (carisma) e as faculdades mágicas, as revelações, o heroísmo e o poder intelectual de oratória. O novo, aquilo que se apresenta como extracotidiano e o desprendimento emotivo constituem-se em fatores de devoção pessoal. A autoridade que manda é o líder. O profeta, o herói guerreiro e o demagogo são os tipos mais puros de dominação. Entretanto, aquele que obedece à figura do líder é o apóstolo, ou seja, aquele que reconhece a imponentia das qualidades excepcionais do líder na medida em que seu carisma subsistir.

A autoridade carismática deposita a crença no “profeta” ou no reconhecimento do “herói da rua” e do “demagogo”. O reconhecimento não ocorre por parte dos fiéis, mas pela fé considerada “um dever, cujo cumprimento àquela que se apóia na legitimidade carismática exige para si e, cuja negligência castiga” (WEBER, 1982, p. 136).

O pressuposto maior é fazer-se acreditar. Personagens como Maomé, Jesus Cristo e Buda têm que ser considerados e reconhecidos no campo social. Os milagres, a confiança depositada pelos fiéis na autoridade religiosa, os símbolos criados, os rituais e o seguimento em geral dos fiéis se dá pelo motivo de perceberem perseverança, êxito na autoridade carismática; caso lhe falte sucesso, o domínio pode declinar.

Ao analisar a preservação das relações de domínio legal, no intuito da permanência da estabilidade da crença, Weber (1982) esclarece que isso é possível a partir da compreensão da premissa que o hábito tradicional e o prestígio (carisma) figuram ao lado da crença, e o não cumprimento dessa base, conforme fora ditado pela tradição, pode abalar a legitimidade do líder.

Diga-se de passagem, que as relações de domínio pressupõem a existência de um quadro administrativo e da sua atuação no sentido de garantir as ordenações e de assegurar a submissão a elas. Assim, em Weber (1982, p. 137), “a segurança dessa ação realizadora do domínio é o que se designa pela expressão organização”. O quadro administrativo passa a ter outros critérios de escolha, principalmente vocacional e pessoal e não por mérito profissional. A administração precisa de um conjunto de regras estatutárias ou tradicionais, tendo por características a revelação ou a ação, o exemplo e as decisões particulares. Aqui não se pode esquecer a importância que Weber dá ao princípio da solidariedade traduzindo-se em lealdade à autoridade.

Com referência às relações do líder com o quadro administrativo, este se mantém forte e poderoso dado ao isolamento criado entre a autoridade e os seus membros ou grupos sociais, compreendendo os laços de solidariedade de cada indivíduo representado e legitimado na autoridade dominante; porém, o líder pode se tornar o mais fraco na medida em que os indivíduos se reconhecem enquanto força mobilizadora capaz de mudança. Por isso, a dominação carismática é uma relação pessoal. Quando se perde a figura emblemática do portador do carisma as relações de domínio tendem a perder o valor e se tornam cotidianas.

No entanto, Bourdieu pontua a necessidade de se encontrar uma mediação entre o sujeito histórico e a sociedade. Desse modo, a categoria *habitus* é entendida como a “dimensão de um aprendizado passado, orientando ou conformando a ação, na medida em que é produto das relações sociais e tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendram” (ORTIZ, 1994, p. 15).

O *habitus* compreende um conjunto de sistemas classificatórios que tem origem social, mas reproduzem também relações de domínio. A interiorização das normas, valores e princípios na estrutura social, possibilitam compreender como se dá a ação do sujeito na realidade. Para tanto, Bourdieu (2006, p. 61) entende por *habitus* como um “conhecimento adquirido e também um haver, um capital. (...) O *habitus* indica a disposição incorporada, quase postural (...) de um agente de ação”.

Na medida em que o indivíduo interioriza os valores de ordenamento social na estrutura, a dominação atinge um duplo sentido: esta ocorre enquanto discurso ideológico, mas também como lógica que organiza a representação social. É neste sentido, que o *habitus* antecede à ação social, pois se apóia na idéia e apreensão do mundo enquanto conhecimento explicado por meio de esquemas generativos. O *habitus* está voltado a um grupo, a uma classe e também ao indivíduo, porque tem função social. Em suma, é a forma como o agente social internaliza a norma e dá por apreensão objetiva da realidade.

Bourdieu destaca que uma das dificuldades maiores das ciências sociais é perceber a impossibilidade de levantar cumulativamente todas as informações de saberes e de saber-fazer em uma dimensão histórica. O *habitus* garante, no entanto, a interiorização da realidade, do mundo social e faz adequações à ação do agente a sua posição social. As relações entre os sujeitos são também relações de conflito, ao caracterizarem-se por relações de poder, mas que “[...] reproduzem o sistema objetivo de dominação interiorizando enquanto subjetividade” (ORTIZ, 1994, p. 25-26).

Logo, a categoria campo social é um espaço onde se manifestam as relações de poder em uma bipolaridade distinta entre as classes dominantes e a dominada. A posição social do indivíduo é determinada pelo campo. Metodologicamente, será a partir da noção de campo que o cientista social vai orientar todas as ações práticas da pesquisa, onde passa a pensar o mundo, mas de modo relacional.

A análise weberiana sobre a noção de relação social torna-se, nesse contexto, significativa, merecendo destaque na construção do conceito de campo em

Bourdieu ao estudarmos a complexidade da Ilha do Mel. Para Weber (1982, p. 30), a relação social é um desdobramento da categoria ação social ao se referir à conduta de vários agentes “que se orientam reciprocamente em conformidade com um conteúdo específico do próprio sentido das suas ações”. A diferença entre ação e relação social é significativa: na primeira, a conduta do agente está baseada na conduta do outro; na segunda, porque a conduta de vários agentes orienta-se por um conteúdo de sentido que é reciprocamente compartilhado por todos. Assim, de um lado, cumprimentar o padre da capela Nossa Senhora de Fátima, na Ilha do Mel, pela organização pastoral da comunidade, pode ser entendida como uma ação social, porque a conduta do indivíduo é estabelecida pela conduta do outro, de proximidade e resposta à atitude do agente; de outro, a militância dos leigos católicos ou evangélicos na Ilha é uma relação social porque é capaz de orientar a ação do indivíduo em múltiplas outras relações.

Quando a relação social é tomada pelos seus agentes e reconhecida em seu significado e passa a ser incorporada e reconhecida como regra orientadora da conduta dos agentes no campo social, esta, por sua vez, torna-se legítima.

Complementa Weber (1982, p. 29) que a importância do agente individual está voltada para demonstrar que este é o “único capaz de conferir sentido às ações, mas também pela importância que dá à autonomia interna das diferentes esferas da existência humana, ou mais precisamente, da ação social orientada por sentidos particulares”. Esta concepção weberiana do agente é, tomada aqui, no campo religioso da Ilha, como a única pessoa em que os sentidos dos diferentes campos da ação ocorrem ao mesmo tempo e não podem ser entendidas de maneira objetiva e determinadas, mas compreende a análise das relações entre elas e do próprio agente com as mesmas. Por conseguinte, os vínculos não são objetivos na esfera da ação, mas subjetivos, porque passam pelo sujeito-agente. As tensões criadas no campo social, na abordagem weberiana para a compreensão do sentido da ação religiosa, só podem ser compreendidas a partir do momento que se considere o agente social.

A partir destes esclarecimentos da sociologia compreensiva de Weber, para o melhor entendimento das relações dos sujeitos no campo social da Ilha do Mel, Ortiz (1994), ao analisar a importância do pensamento de Bourdieu, pontua que o sociólogo francês desenvolveu uma macrosociologia dos campos sociais. Aqui, a teoria dos campos também permite o estudo de um campo específico, como o

campo religioso, no intuito de compreender a composição de estratégias que resultam no processo de conservação ou mudança da realidade social.

Logo, o campo de poder caracteriza-se por

relações de forças entre as posições sociais que garantem aos seus ocupantes um *quantum* suficiente de força social – ou de capital – de modo que estes tenham a possibilidade de entrar nas lutas do monopólio do poder, entre as quais possuem uma dimensão de capital, as que tem por definição da forma legítima do poder (BOURDIEU, 2006, p. 28-29).

A noção de campo, enquanto campo de forças, de lutas, na ótica do poder, exige do cientista social conhecer com profundidade a lógica de funcionamento das estruturas para perceber suas consequências. Por sua vez, o limite do campo se dá na medida em que o agente social ou a própria instituição recebe influências ou sofre seus efeitos, mantendo-os ou reproduzindo-os.

Para Bourdieu (2001, p. 129), os campos não possuem estruturas rígidas ou fixas, mas são produtos da história das “suas posições constitutivas e das disposições que o privilegiam”. São os interesses que determinam a existência de um campo e demarcam os seus limites. Da mesma forma, é a ação dos indivíduos e dos grupos sociais, enquanto campo de forças, que caracteriza a vida em um campo, pois são o resultado das formas de ser, porque são “espaços estruturados de posições” (BOURDIEU, 2009, p. 32) em um determinado contexto. Além disso, os campos também se traduzem como se houvesse pequenos mundos ou círculos no interior do mundo social, ou seja, o artístico, o literário, o religioso, etc.

A estrutura do campo é dada por uma relação de forças entre indivíduos e grupos, bem como pelas instituições que disputam acirradamente a hegemonia no interior do próprio campo. Busca-se o monopólio da autoridade (violência simbólica), no intuito da dominação. Tal dominação, geralmente, não deve ser interpretada de forma explícita e direta, em uma relação dicotômica de dominantes e dominados. Ao contrário, a complexidade do campo não está reduzida a simples constatação dessa relação de forças. O campo possui intermediações, se reproduz de outras maneiras, como o campo religioso: dominado pela ação do poder eclesiástico através das suas regras rígidas sustentadas em uma doutrina dogmática, de moralismo, da disciplina, reproduzindo crenças entre seus adeptos. Por fim, os campos são dinâmicos e lócus de tensões internas e externas, de acordo com os interesses do grupo ou classe

social. Assim, o conflito torna-se evidente, pois implica em relações de inconformismo dos agentes sociais em relação à ortodoxia dominante. Mas, embora as noções de ortodoxia e heterodoxia manifestem relações de oposição e conflito, ambas participam da mesma lógica de funcionamento do campo.

Ao recuperarmos a questão inicial desta seção - *qual o sentido do consenso e da mudança no contexto da ordem?* Bourdieu demonstra que a compreensão do funcionamento deste espaço social em referência ao sistema de relações sociais na posição ocupada pelos indivíduos se dá como forma de utilização ou reprodução do campo social. No entanto, o consenso solidifica-se na medida em que os agentes sociais não percebem que o mundo social é um espaço complexo de conflito, de mudanças, em que ocorrem múltiplos interesses entre os grupos sociais.

4.1 Considerações sobre o campo religioso latino-americano: o atual debate sociológico

A partir das considerações sobre o campo religioso, esta Seção tem por intuito discutir as novas tendências religiosas contemporâneas, em uma perspectiva latino-americana. A finalidade é discorrer sobre o atual cenário latino-americano na afirmação de novas religiosidades em relação aos novos temas e objetos, no intuito de refletir como tais categorias se apresentam e dialogam com os demais saberes populares no campo religioso, dando suporte teórico-metodológico às análises da pesquisa de campo na Ilha do Mel *a posteriori*.

Desta forma, tal reflexão busca a discussão temática de novos problemas na área da teoria/filosofia do conhecimento imbricados com o saber teológico, na perspectiva das ciências sociais, no intuito de priorizar questões epistemológicas contemporâneas na relação entre saberes instituídos e novos saberes (*em construção*) de fronteira latino-americana e, se possível, na dimensão ecológica ligados às crenças religiosas.

Para a construção dessa reflexão, buscou-se priorizar literatura atualizada sobre o tema em questão. Para tanto, pesquisa foi realizada na identificação dos melhores periódicos e órgãos de pesquisa nacional e dos demais países latino-americanos, vinculados aos Programas *Stricto Sensu* de Sociologia ou Ciências

Sociais, na última década.

Neste sentido, após a seleção e leitura dos textos que atendessem às indagações e objetivo dessa seção, observou-se a discussão em torno de três aspectos principais, dos quais se volta à discussão dos principais teóricos da sociologia da religião latino-americanos: a) o questionamento a ortodoxia católica, na crítica do secularismo sobre a quebra do monopólio eclesiástico sobre a cristandade, nas últimas décadas, na dimensão do pluralismo religioso, em um contexto de globalização; b) o pluralismo religioso nas diversas manifestações de crença e daqueles que se identificam como sem-religião, na revitalização da religiosidade e da identidade dos povos originários e de novos temas sociais na Região; c) o crescimento e a expansão das igrejas pentecostais como organizações religiosas autônomas em períodos de mudanças e diversidades na América Latina, bem como as novas comunidades e/ou irmandades religiosas que se firmaram com denominações diferentes do protestantismo histórico.

A estruturação desta Seção levou em consideração o “estado da arte” realizado sobre as principais perspectivas religiosas latino-americanas, no intuito de não perdermos a dimensão maior de regionalidade e de lugar. Neste ponto, cabe aqui a reflexão sobre o atual cenário latino-americano de afirmação de novas religiosidades, em relação aos novos temas e objetos.

Nas últimas décadas, a América Latina vem sofrendo profundas transformações, na qual as novas identidades religiosas tornam-se uma constante, como a presença de igrejas protestantes desde o século 18 no Continente. Aquelas consideradas *outras* que constam nos países latino-americanos se opondo ao catolicismo tradicional, referem-se às religiões indígenas, orientais, afro-americanas como o candomblé, a umbanda, a santeria⁵³, o vodu⁵⁴, às espíritas e a um conjunto

⁵³ *Santería* é uma religião que se volta, na contemporaneidade, ao culto popular em Cuba, dos santos e das virgens, ao lado de outras três religiões afro-cubanas significativas: o *culto de Ifá* (religião dos Babalaô), *Palo Monte* e o *Espiritismo*. Possuía, em sua origem, uma conotação pejorativa, pois se inclinava à idolatria. Segundo MOTTA (2001, p. 204-205), estudiosos afro-cubanos e afro-brasileiros, busca compreender o fenômeno sincrético pelo qual os escravos negros identificaram os orixás africanos a determinadas virgens e santos católicos.

⁵⁴ Joseph Anderson (2010, p. 118-140), ao estudar a relação entre o Candomblé (Brasil) e o Vodun (Haiti), analisa que esse último, enquanto culto familiar e coletivo, torna-se a prática pela qual os haitianos buscam reencontrar a identidade perdida com a mãe África, em um contexto de opressão socioeconômica, no qual, historicamente, caracterizou o domínio de escravidão à atual realidade de subdesenvolvimento e mazelas sociais no país. A religião é também entendida por teóricos como Pierre Verger (2000), em estudo intitulado *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, que os negros extraem esse sentimento de orgulho da fé real que conservaram ainda hoje em relação ao poder de seus Orixás e

de práticas religiosas presentes na literatura e, convencionalmente, chamadas de religiosidades populares ou novos movimentos religiosos. Oficialmente, são consideradas como religião minoritária do ponto de vista político e populacional, pelo fato que possuem baixo índice estatístico, tanto de base sincrética para se manterem autônomas, como as afro-brasileiras, orientais e espíritas, quanto na busca por um número maior de adeptos, chamadas de místico-esotéricas. No entanto, tal concepção é ideológica ao reforçar, no campo institucionalizado, a hegemonia do poder eclesiástico católico sobre a diversidade, a pluralidade e historicidade das religiosidades dos povos e populações tradicionais latino-americanas, na forma da sua resistência, memória e luta por seus direitos.

A sociologia da religião enfrenta na trajetória do seu percurso, enquanto disciplina alguns dilemas, ou seja, ainda há uma fraca identidade com tendência a “um empirismo exacerbado” que ignora as abordagens teóricas mais bem elaboradas para melhor compreensão da realidade, bem como a adoção de modelos explicativos de realidades norte-americanas e européias sendo impostas no estudo de várias realidades latino-americanas (ELETA, 2000, p. 154).

Historicamente, a sociologia da religião possui alicerce nas pesquisas realizadas por vários grupos de estudiosos ligados diretamente aos quadros da Igreja Católica. Desse modo, o interesse maior das pesquisas oscilava em torno das pastorais sociais de cunho progressistas e do fenômeno religioso, em geral, nos anos 1960 pós Concílio Vaticano II, tendo como um dos expoentes maiores na América Latina, François Houtart⁵⁵.

Nesti (2000) analisa que as possíveis conotações de mudanças religiosas na América Latina estão relacionadas à superação da herança colonial - em um cenário atual ainda de permanência das estreitas relações de poder eclesiástico católico à velha aristocracia crioula (por meio das oligarquias rurais historicamente presentes na América Latina) - no qual a religião se constitui em um dos entraves para o processo de democratização na Região, devido a estrutura de poder dominante que

Vodum, em que, nos momentos mais difíceis, é o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações. O Vodun é também uma resposta à exploração escravocrata do cativo, do domínio econômico e sociocultural dos brancos, significando a consciência de sua diferença enquanto negros em relação aos senhores brancos, como sinal de resistência e possibilidade de luta e transformação.

⁵⁵ Sociólogo marxista belga; foi padre católico e professor da Universidade de Louvain. Coordenador da Federación Internacional de Institutos de Investigación Sociorreligiosa para a América Latina nos anos 1960 e autor de várias obras na área da sociologia da religião, entre elas *El Cambio Social en América Latina* (1964) e *Religion et Modes de Production Precapitalistes* (1980).

consolidou durante séculos.

Na trajetória das concepções marxistas, explica os mecanismos do atraso no processo de dominação dos países ricos sobre os países pobres, e que a tradicional Igreja Católica, com sua lógica integradora, representa uma causa da passividade e da submissão a esse processo de expropriação e exploração (NESTI, 2000, p. 18). Com efeito, o conceito de religião ampliou-se e não se reduz mais a uma igreja ou a um rito.

A sociologia, na perspectiva da religião, será durante muito tempo influenciada pelas teorias funcionalistas das categorias da *modernidade* e da *secularização*, além de opções ideológicas dos pensadores. Ainda para o autor, é necessária a revisão de conceitos para novas abordagens, rompendo a noção de que as instituições latino-americanas são resultados de processos lineares direcionadas ao progresso, tendo por modelo as instituições européias ocidentais.

Cabe aqui salientar que o cenário religioso latino-americano não é estático. A resistência à dominação se torna uma constante em países com escravidão negra como o Brasil, o Haiti, Cuba ou de culturas ameríndias como o Peru e o México, no qual novos modelos são criados, considerando-se a importância do sincretismo religioso, como a umbanda, que traduz “do cristianismo e do espiritismo europeu ou do candomblé” (NESTI, 2000, p. 23), sua resistência enquanto religião.

No entanto, foi com Roger Bastide⁵⁶, que os estudos da religião, na América Latina ganharam grande envergadura, particularmente o estudo das religiões afro-brasileiras. Enquanto disciplina recente no cenário acadêmico, na América Latina, vários trabalhos estiveram ligados a Ação Católica⁵⁷ no pós Segunda Guerra Mundial. Para Eleta (2000, p.168) a ausência curricular e da consolidação de grupos e linhas de pesquisa “(...) se explica, em parte, pelas tendências positivistas,

⁵⁶ Foi um importante intelectual francês que integrou a missão de professores europeus quando da fundação da Universidade de São Paulo no Brasil. Tornou-se uma referência no estudo das religiões no Brasil, principalmente do culto afro-brasileiro, escrevendo várias obras, entre elas, *O Candomblé na Bahia* e *As Américas Negras: as Civilizações Africanas no Novo Mundo*.

⁵⁷ A criação e a evolução da Ação Católica refletiam as relações entre prática política e vida cristã dos fiéis. Com base na doutrina social da Igreja, sob a inspiração de Pio XI, o processo de romanização trazia por premissa maior a inserção do leigo na efetiva evangelização da sociedade, ameaçado pelo ateísmo e pela perda de fé, em oposição ao liberalismo e ao materialismo estando presente tanto no comunismo, no capitalismo, bem como nos movimentos totalitários de direita. As associações católicas tiveram generosa participação dos órgãos públicos brasileiros e na América Latina, na consolidação dos seus *programas sociais*, como a doação de terrenos, casas construídas, concessões de meios de comunicação e patrimônios ligados à educação, apoiando-se na filantropia, a forma de concentração do capital e lucro de dioceses, ordens e congregações religiosas.

anticlericais e, por vezes, antirreligiosas, que reinam nos ambientes acadêmicos”. Não é de estranhar, que o apoio eclesiástico católico foi importante para que a disciplina se formasse no cenário universitário, como o reconhecido centro de pesquisa da Universidade Católica de Louvain⁵⁸, na Bélgica, a partir da década de 1950.

Hoje em dia, os processos de modernização, no âmbito de uma sociedade que revolucionou suas formas industriais de produção, em que o conhecimento passa a ser um fator chave ao novo modo de produção pós-industrial, acentuam-se a importância do campo simbólico na construção da sociedade. Parker Gumucio (2000, p. 77) defende a tese que “[...] pelo reforço dos códigos de uma economia simbólica, os processos de modernização levam consigo o ressurgimento de religiões”. A explicação dada pelo autor é que na atualidade, cada vez mais se torna evidente a importância do campo simbólico na “construção da sociedade”, justificado pelo fato que os processos de modernização de uma sociedade capitalista nas suas formas de produção pós-industrial têm no conhecimento um dos elementos mais importantes de tais implicações. Neste sentido, o entendimento do autor é que a sociedade atual traz consigo um conjunto de novas dinâmicas culturais em nível local/regional, nacional e global, e a religião enquanto um dos campos simbólicos significativos, não está alheio a esta mudança e a novas dinâmicas.

Pensar as identidades na perspectiva religiosa é compreendê-las, como construções socioculturais elaboradas pelos atores sociais, sendo também, parte de um “todo politizado da vida social, de uma cultura ou de um povo” (BELLO, 2004, p.15), que buscam dar significado às ações coletivas dos indivíduos nas relações com o Estado, em nível de direitos, se associando ao cotidiano e as práticas dos sujeitos. O entendimento do conceito de identidade sintetiza-se nas “[...] formas de compreender e organizar a realidade”. Considerando-se que os grupos sociais não são uniformes e os conflitos são pensados em categorias de análise mais ampla, como da ação coletiva, no qual se vincula no processo histórico a cotidianidade dos atores sociais no campo da teoria social, a necessidade de compreender os fenômenos sociais vai ao encontro das “práticas religiosas”.

⁵⁸ A Universidade de Louvain foi um dos grandes centros irradiadores de intelectuais europeus, particularmente na área das Ciências Humanas, na segunda metade do século 20. Foi responsável também pela formação de vários quadros de intelectuais latino-americanos, por ser, à época, um importante centro de Filosofia (Fenomenologia) e das Letras.

Durante anos, produziu-se uma discussão em torno de fatores objetivos de identificação das culturas com um conjunto de características dos povos ameríndios latino-americanos, como a roupa, as características físicas, a língua, ao definir a existência ou não da identidade coletiva, interpretado pelas categorias do individualismo psicológico do quê pelas relações e interações sociais (BELLO, 2004, p. 30). No entanto, o fenômeno religioso é também campo do embate da subjetividade, do qual não separa os elementos objetivos de compreensão da realidade identificados como parte integrante da totalidade, na medida em que estes se reconhecem como parte de uma coletividade, interiorizando tal ato.

Outros cientistas sociais, como Costilla (2005), analisam que embora os temas em evidência, sejam muitos, no campo da sociologia, podendo representar um avanço da teoria social no pensamento latino-americano, uma das inquietações é a superação do imediatismo no campo teórico nas ciências sociais. Ao considerar que em um mundo globalizado torna-se cada vez mais difícil termos a compreensão profunda da realidade, sendo que esta se torna inapreensível como totalidade, a sociologia traz um problema teórico: “[...] a separação da realidade em mundos fragmentados, desconexos” (COSTILLA, 2005, p. 248). Tal reflexão, apresentada pelo autor, busca destacar que novas abordagens devem ser destinadas à compreensão da teoria social latino-americana neste século 21, sintonizadas com a crise cultural civilizatória⁵⁹ e dos processos históricos sociais desde o final do século 19 à atualidade; preocupações estas perseguidas com grande envergadura teórica por autores como Eric Hobsbawm.

É nesse contexto, que a importância da sociologia latino-americana favorece a compreensão de um mundo globalizado na “redução do tempo e do espaço à condição de que participemos como regiões subordinadas dentro de um plano estratégico mundial” (COSTILLA, 2005, p. 248). Mas, há o ressurgimento do local com grande expressão em várias regiões da América Latina nos últimos anos, traduzidas em forma de resistência frente à mundialização do capital, como os investimentos recentes em infraestrutura no nordeste do Brasil; a participação efetiva dos povos originários nas discussões e representações no poder do Estado

⁵⁹ Cabe aqui salientar, que o sentido de crise da civilização comentado no texto é amplo e que se relaciona com novas formas sociais entre os sujeitos, o imaginário social e coletivo, as ideologias e utopias, com as produções histórico-sociais de homens e mulheres ao longo do último século, entre outros.

boliviano; as manifestações sincréticas religiosas em Cuba e das religiões afro-brasileiras em outros países latino-americanos.

4.1.1 Impactos trazidos pela modernidade: (re)pensando antigas e novas configurações religiosas

Pierucci (2008), ao analisar a perspectiva da sociologia na modernidade, foi categórico ao discorrer que somente podemos compreender a complexidade da religião se esta for encarada como uma sociologia da modernidade religiosa, enquanto convicção epistemológica. Assim, segundo o autor, em uma sociedade moderna, a religião quando se volta à política se manifesta em períodos mais curtos. Ou seja, a secularização busca acima de tudo manter e ampliar cada vez mais “[...] as liberdades civis e políticas de cada um e de todos ‘sob o domínio da lei’ num ‘Estado democrático de direito’, interessados praticamente, portanto, e não só teoricamente, na observância universalizada de leis revisáveis porque não mais divinamente reveladas” (PIERUCCI, 2008, p. 12), caracterizando-se na ideia da secularização do Estado como ordem jurídica. Nesse caso, o envolvimento dos seus agentes religiosos em um mercado religioso sem o monopólio da Igreja Católica, o pluralismo religioso e a demarcação mais identitária da diferença religiosa, requer a dinamização racionalizada da oferta de bens de salvação e na distribuição concorrencial entre os mesmos, considerando o envolvimento reflexivo dos agentes religiosos.

Com a secularização, o resultado não é um processo de descatolização desenfreada da sociedade latino-americana, mas um questionamento crítico do fiel sobre a estrutura clericalizada e abertura à pluralidade religiosa em um mundo cada vez mais global. O papel importante é a educação no qual a oportunidade de formação e de politização possibilita uma nova concepção dos fenômenos religiosos, limitando às igrejas, em particular, a católica, de impor uma agenda moral sobre o indivíduo com padrões rígidos de conduta e de crenças. Mas, as resistências são

grandes. O processo de evangelização sobre as culturas⁶⁰ e não somente sobre os fiéis conduzem também a participação na esfera pública do poder de nações democráticas para manter sua moral religiosa. Manter-se em uma estrutura autocrática, centralizada e autoritária em um contexto crescente de pluralismo religioso e de novas práticas dos agentes religiosos, é uma das posturas da Igreja Católica, ao não adaptar-se às reformas sociais e as novas dinâmicas, reafirmando-se como uma igreja de salvação do Ressuscitado e do pretensioso desejo de evangelização de povos e culturas.

O catolicismo ao vivenciar um período de perda de fiéis paulatinamente em toda a América Latina, volta-se ao processo de evangelização dos povos e suas respectivas culturas, “em querer evangelizar as culturas”, pretensão que hoje se resume na palavra de ordem teológica, mas de inspiração etnológica, de inculturação (PIERUCCI apud PRANDI, 2008, p. 161). A Igreja Católica em sua estrutura eclesiástica ortodoxa, ao não se atualizar e se adaptar às mudanças provocadas pela modernidade, fecha-se em si mesma, em uma prática autoritária e intransigente perdendo a noção de realidade. Neste caso, alguns segmentos sociais atuantes passam a vê-la como inimigas ou como um agente contrário a certos aspectos de mudança sociocultural que não tiveram mediações religiosas.

Segundo Prandi (2008), na contemporaneidade, presenciamos uma época em que o homem hodierno vive uma cultura cada vez mais secularizada, propondo soluções diversas e novas necessidades que se impõem a cada dia. Para o pensamento católico, a perda de fiéis, da influência política e de poder, bem como do prestígio histórico e hegemônico são explicadas pelo surgimento de uma nova cultura que acaba banindo os valores tradicionais da doutrina substituindo às orientações religiosas de fundo existencial por orientações seculares, de base filosófica, científica e política ao arbítrio de cada um.

Mas, não seria possível falar em cultura sem considerar a importância dos elementos religiosos de origem africana, no qual as influências escravas e negras são mais antigas, estando presentes na língua, com ocorrências na música, na poesia, na literatura, na dança, no carnaval, na culinária, entre outros. Segundo o autor, na atualidade, essas religiões deixaram de ser étnicas para se transformar em

⁶⁰ Torna-se importante destacar que alguns documentos da Igreja Católica possuem o caráter de domínio cultural de povos, como a *Carta Encíclica Populorum Progressio* (Sobre o Desenvolvimento dos Povos) de autoria do Papa Paulo VI.

universais, expandindo-se por todo o Brasil e América Latina, considerando que o processo de adesão de uma religião afro-brasileira é diferente das igrejas evangélicas, caracterizadas pela “personalização”, por “afinidade”, pela “magia” e “ritual” (PRANDI, 2008, p. 166). Em suma, insiste o autor, que a cultura muda e a religião também. Cabe a esta última acompanhar a cultura, principalmente a normatização de aspectos que envolvam a privacidade do indivíduo, mostrando ao fiel o que se pode fazer por ele, por meio de um simbolismo significativo sem que se tenha que abandonar aquilo que o mundo proporciona.

Com um olhar diferente sobre o fenômeno religioso e as dinâmicas e mudanças religiosas ocorridas na América Latina, Ortiz (2001) analisa que, com o advento da sociedade industrial não ocorre o desaparecimento das religiões enquanto fenômeno social, mas reduz seu alcance e sua importância influenciada pelo processo de secularização. Afirma que “[...] o debate sobre o desaparecimento dos universos religiosos é simplesmente inconsequente” (ORTIZ, 2001, p. 62), pois o que ocorre é o declínio de sua centralidade, de sua hegemonia na organização social. Embora a literatura sociológica estabeleça distinções entre religiões universais e particulares, com o processo de globalização e de mundialização da cultura, ambas sofrem transformações profundas, tanto as religiões tradicionais quanto as religiões particulares, como a umbanda, as diversas religiosidades dos povos originários latino-americanos, o candomblé, o vodu que podem ser encontradas expressões religiosas em outros lugares do mundo.

Mas, há também mudanças provocadas pelos meios de comunicação como o uso do rádio que possui longo alcance e adesão entre as populações rurais mais distantes, sendo utilizado pelas igrejas missionárias e evangelizadoras como a Igreja Católica e igrejas protestantes históricas. Além disso, a *internet* tornou-se um grande mercado virtual e de forte penetração religiosa por meio das suas narrativas, mensagens, imagens na *web*. A possibilidade de uso de *tablets*, computadores portáteis, *internet* acopladas a *smartphone*, entre outros, caracteriza uma nova dimensão de desterritorialização do sagrado e de mobilidade em tempo real nos países da América Latina. Para Parker Gumucio (2005, p. 44), “estamos vivendo uma desterritorialização das igrejas, na perspectiva da cultura de massa”.

Desta forma, a televisão busca estimular os conteúdos religiosos, mágicos ou espirituais. Os programas não possuem discussões profundas no plano religioso, mas “trivializam complexas práticas religiosas simbólico-expressivas, afetivas e

compreensivas” (PARKER GUMUCIO, 2005, p. 42-43) e não como discussões profundas de base filosófica ou doutrinária. A expansão dos cultos carismáticos das massas latino-americanas também traduz dificuldades, pois os agentes não foram formados ou estão preparados para atuar no veículo de comunicação, tendo por consequência baixas audiências e sérios problemas de conversão.

Com parcas melhorias no sistema educacional latino-americano, principalmente aquele ligado ao analfabetismo⁶¹ maior de 15 anos, garantindo paulatinamente oportunidade de acesso em outros cursos e níveis escolares, Parker Gumucio (2005) analisa que tal deficiência escolar tem mais incidência sobre as pessoas, no qual as novas gerações passam a ter um comportamento mais crítico além de terem novas opções questionando a estrutura católica tradicional. Considerando tal ótica, a hegemonia do catolicismo na América Latina, traduz-se em uma Igreja majoritária com grande influência política, cultural e religiosa, mas defronta-se também em um campo religioso plural, com fortes influências que modificam as crenças, os ritos, a estética e a ética religiosa.

Esta visão é por onde navega Sanchis (2001). Em texto intitulado *Desencanto e formas contemporâneas* faz reflexão sobre o fenômeno da secularização, não no sentido de posicionar-se diante do tema, mas de suscitar o debate a partir de dados empíricos nos quais os pesquisadores poderiam se deparar com maior especificidade sobre o mesmo. Para o autor, as modificações ocorridas no campo religioso na América Latina, particularmente no Brasil, de modo amplo, resumem-se em alguns eixos: o primeiro é a “diferenciação, a racionalização ou a ideia de desencanto, [...] a supressão da magia na vida e do mistério da religião” (SANCHIS,

⁶¹ De acordo com o Censo de 2010 do IBGE (Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia), a taxa de analfabetismo no Brasil das pessoas com 15 anos ou mais de idade é de 9,7% em 2009, correspondendo a 14,1 milhões de pessoas. No entanto, mesmo considerando-se os programas de alfabetização como o MOBIL (Mobilização Brasileira de Alfabetização), instituído pelos governos militares para atender ao grande capital internacional e nacional enquanto projeto de instrução mínima e precária, historicamente, responsabilizou-se o estudante pelo fracasso ou sucesso escolar, isentando a responsabilidade do Estado na implantação de políticas educacionais de direito dos cidadãos. Da mesma forma, tais iniciativas a partir de meados dos anos 1990, como a EJA (Educação de Jovens e Adultos), prevista na LDB 9394/96 (Lei de Diretrizes e Base da Educação Nacional), ainda possui tratamento secundário de oferta educacional, embora voltada a jovens e adultos trabalhadores. Neste sentido, o atual governo de Dilma Rousseff lançou, recentemente, a Lei n. 12.513/11 do PRONATEC (Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego) que, na amplitude dos seus objetivos, prioriza o aligeiramento de formação profissional com questionável qualidade de capacitação ou de formação técnica, para atender ao mercado de trabalho, envolvendo instituições de ensino públicas, o Sistema “S” e parcerias com a iniciativa privada, na produção de indicadores oficiais no mito do desenvolvimento econômico atual.

2001, p. 28-29) entendido pela noção daquilo que o universo é, sendo explicado pela racionalidade. Cabe a religião estabelecer diálogos com a estética, a ética, a erótica, a política, entre outros, para manter-se enquanto fenômeno.

Em um segundo momento, há outras abordagens, que demonstram a noção de “deslocamento e a transformação da religião”, mediante novas composições sociais, resgatando de modo significativo as funções das antigas crenças. Para Sanchis (2001, p. 38), o que está em evidência é o desencanto com o mundo e com as novas formas contemporâneas do fenômeno religioso, como a ressignificação da política enquanto espaço coletivo na luta por direitos. Neste caso, pode representar uma anomalia, pois em um mundo cada vez mais secularizado e com inclinação acentuada ao pluralismo religioso, a religião representa o lugar do privado e a política à idéia da praça, da coletividade, da representação popular.

Mas, o campo da política pode representar a compreensão de elementos significativos: de um lado, a falta da credibilidade da população em relação aos políticos e acerca da categoria política no qual, os agentes religiosos ou em um contexto cada vez marcada pela influência do pentecostalismo evangélico e carismático católico, padres e pastores, podem influenciar e manipular os fiéis para a representação indicada a interesse das organizações religiosas; de outro, a criação de assembleias religiosas, ao agirem prioritariamente pelas emoções, podem ser conduzidas a confirmar, por meio do consenso, as indicações partidárias e respectivas personagens indicadas pela liderança religiosa, sinalizando, segundo o autor, que as mudanças ocorridas no campo religioso são surpreendentes (SANCHIS, 2001, p. 40s.).

O jornal *O Estadão*, em recente matéria jornalística sobre a presença de evangélicos no mundo da política brasileira, demonstra que estão organizados em bancadas nas Assembleias Legislativas de São Paulo, do Paraná e de Pernambuco, além do Congresso Nacional, com a presença de 72 deputados federais, na representação de 13 partidos. A participação do grupo de evangélicos na articulação política nacional está inclinada aos interesses das igrejas e das organizações que representam. Segundo Sant'ana (2003) esse fenômeno resulta na presença de várias “[...] igrejas pentecostais, principalmente a Assembleia de Deus, a IURD e a do Evangelho Quadrangular, para ocupar espaço no Legislativo, na mídia e na paisagem das cidades, com seus templos espalhados pelo Brasil e por muitos países do mundo” (O ESTADO DE SÃO PAULO, 20 abr. 2013). No entanto, ao

pesquisarmos os projetos de lei no *site* da Câmara dos Deputados, submetidos pela bancada evangélica, os temas são variados ao benefício corporativo: a liberação do aborto, os direitos civis e humanos e a laicização do Estado.

A cada mandato, é crescente a organização dos deputados federais que se fazem presentes em várias comissões importantes: de *Direitos Humanos e Minorias (CDHM)*, em que manteve relações de conflito com o Conselho Federal de Psicologia (CFP) sobre as discussões em torno do exercício profissional e ao atribuir a noção de “doença” à orientação sexual de homossexuais; a *Comissão de Seguridade Social e Família (CSSF)*, assumindo vantagens na redação dos projetos em torno de temas como o consumo de drogas, bebida alcoólica, aborto e proteção à criança; a *Comissão de Ciência e Tecnologia, Comunicação e Informática (CCTCI)*, pelo interesse na análise de pedidos de concessão para rádios, do não pagamento de aluguel quando da concessão de canais de televisão aberta; a *Comissão de Constituição e Justiça (CCJ)*, a mais importante, por ter a competência de avaliar a legalidade dos projetos que tramitam na Câmara dos Deputados.

Cabe aqui salientar, que os posicionamentos da bancada evangélica oscilam em interesses distintos: da articulação contrária às questões bioéticas, como a eutanásia, ao desejo favorável de que as igrejas evangélicas possam propor ao Supremo Tribunal Federal (STF), ações de inconstitucionalidade e proposições de constitucionalidade sobre demandas que emergem na sociedade civil.

Desta forma, as relações tradicionais entre religião e política, no Brasil, e por extensão, na América Latina, mudaram significativamente nos últimos anos, com o crescimento das igrejas evangélicas na inserção no mundo da política e o declínio paulatino de fiéis da Igreja Católica. Para Freston (2010), não estamos diante de um ponto crítico no qual os antigos padrões entre sociedade, estado e religião podem ser ameaçados em sua credibilidade. Mas, tais fatos podem sinalizar que os papéis sociopolíticos antigos se tornam insustentáveis e que virá também uma “transição protestante” *no que se refere* ao fato de que há um limite, um teto, no crescimento destes na América Latina, podendo ter inserções políticas limitadas, oscilando de região para região e de país para país. Neste caso, acredita o autor que a natureza do protestantismo mudará por completo nas suas relações com a política e outras igrejas (FRESTON, 2010, p. 14-15).

Como ilustração, Oro (2003), ao refletir o papel da categoria *política* entre os fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, questiona-se: como se dá o

procedimento das lideranças para conseguir tamanha façanha no campo político? Neste caso, metodologicamente, organiza a seguinte estratégia:

(...) realiza, antes das eleições, uma campanha para os jovens de 16 anos obterem seu título eleitoral e efetua uma espécie de “recenseamento” de seus membros/fiéis, no qual figuram seus dados eleitorais. Tais dados são apresentados aos bispos regionais que, por sua vez, os transmitem ao Bispo (...). Juntos deliberam quantos candidatos lançam em cada município ou Estado, dependendo do tipo de eleição, baseados no quociente eleitoral dos partidos e no número de eleitores recenseados pelas igrejas locais. Uma vez lançados os candidatos, usam os cultos, as concentrações em massa e a mídia própria (televisão, rádio, jornal) – de acordo com a legislação eleitoral – para fazer publicidade dos mesmos (ORO, 2003, p. 55).

Muitos fiéis, segundo o autor, passam a ver o voto como uma das formas de libertação, um ato de exorcismo, que deve ser ocupada por pessoas de *bem*, convertidas e que seguem a Jesus Cristo, contra a ideia do *mal* representada por políticos desonestos. Entretanto, a análise de Parker Gumucio (2005) sobre o fenômeno religioso, no final dos anos 1980, demonstra em estudo cuidadoso, que a América Latina está se voltando mais ao protestantismo dado ao fato que as taxas do catolicismo estão diminuindo nos últimos censos.

Fatores ligados a consolidação de economias em desenvolvimento, aquecidas por mercados expressivos influenciando ao consumo, traz, por consequência, a difusão de valores opostos a moral católica. Além disso, para o autor, as mudanças ocorridas no campo educacional, às influências exercidas pelas tecnologias da informação e da comunicação em uma sociedade do conhecimento, e a emergência dos movimentos sociais, em particular, do movimento dos povos originários em toda América Latina, são motivos que levam o declínio do catolicismo na Região, considerando a seguinte sinalização: a) países que possuem uma “adesão evangélica”, como “[...] Brasil, Guatemala, Chile, Honduras, El Salvador, Panamá, Costa Rica, República Dominicana, Bolívia”; b) países que possuem uma grande “presença de católicos”, mas que há sinais evidentes dos “campos religiosos” em processo de pluralização: “[...] México, Nicarágua, Equador, Peru, Argentina, Venezuela, Colômbia e Paraguai”; c) países em que há uma “menor adesão de católicos” pelo fato que há uma expressão significativa do fenômeno de não crenças: “[...] Cuba e Uruguai” (PARKER GUMUCIO, 2005, p. 38).

Na contemporaneidade, as opções em adotarmos vários estilos de vida que

podem modificar a tradição religiosa recebida dos nossos avós, e a possibilidade de podermos escolher outras alternativas de crença, permite que os bens religiosos podem também ser variáveis se adaptando ao estilo das pessoas, ao modo de vida e aos novos interesses ou desejos mais íntimos. As formas de simbolização também se modificam porque condicionam novos estilos de vida, provocam a reflexão sobre questões existenciais em que pode ocorrer a subtração dos símbolos religiosos ou identificação com novos grupos religiosos ou espirituais. No caso, os símbolos podem ser variáveis, mas a fé dos indivíduos não é momentânea a uma determinada época. Várias manifestações religiosas no ressurgimento do domínio espiritual do corpo, fez com que Parker Gumucio (2005, p. 41), observasse que em um ambiente de maior sensibilidade pode ocorrer “[...] proliferação das espiritualidades sincréticas, com componentes místicos, esotéricos e mágicos” ou comportamentos “egoístas e hedonistas”.

Cabe aqui salientar, que ênfase vem sendo dada sobre o tema da ecologia na produção literária e acadêmica religiosa, particularmente entre os intelectuais católicos. Mas, outras mudanças também estão ocorrendo no comportamento social dos indivíduos, de consumo alternativo chamado de LOHAS (Lifestyles of Health and Sustainability)⁶², que traz por premissa o uso de produtos orgânicos e um modo de vida mais saudável, mais integrado ao meio ambiente. Tais manifestações dessas correntes, bem como a busca desses mercados, na última década, na América Latina, vem ocorrendo um crescimento cada vez maior em grandes centros urbanos como no Rio de Janeiro, em Buenos Aires, em Santiago e em Lima (PARKER GUMUCIO, 2005, p. 45).

No entanto, cabe aqui salientar que foi no século 20 que as novas comunidades e/ou irmandades religiosas firmaram-se com denominações diferentes do protestantismo histórico, como resultado do processo de crescimento das cidades e de aumento populacional; afirmaram-se como organizações religiosas autônomas pentecostais em períodos de mudanças e diversidades. É o caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) que dá ênfase em seus cultos de massa para a expulsão dos demônios, para a teologia da prosperidade econômica e individual e ao poder da cura aos fiéis doentes. Atualmente, a Igreja Universal é uma das poucas igrejas cristãs com capacidade de produzir um circuito de mídia com “[...] progressivas

⁶² LOHAS (Estilos de Vida, de Saúde e Sustentabilidade).

conexões entre atividades rituais ‘locais’ e outras que saem das igrejas e ocupam os espaços públicos, as avenidas, as praças e os estádios de futebol, que viajam’ pelo globo até acessar o seu destino final, o espectador” (BIRMAN, 2003, p. 243 apud MAFRA, et. al., 2012, p. 91).

Convém aqui pontuar que a crítica da autora ao mostrar que nas relações entre catolicismo e cultura na América Latina, diante dos desafios apresentados pelo processo de secularização, as igrejas tradicionais estão em cena muito mais como instituições com a finalidade de resolver problemas de ansiedade individual ou de coesão comunitária, do que produtoras de sentido religioso. Além disso, a expansão do movimento carismático e pentecostal é a “nova expressão da privatização e individualização do crer” (NESTI, 2000, p. 29). Frente ao passado, os novos movimentos leigos, especialmente os pentecostais, surgem como um dado de desregulação do campo religioso, que perde o perfil de monopólio para assumir da concorrência. Por fim, a síntese de que a salvação não está mais centrada no clero, mas nos grupos e nos indivíduos.

4.1.2 Em busca da nova visibilidade protestante: o sentido do avanço do pentecostalismo na América Latina

Em uma sociedade marcada cada vez mais pelas contradições socioeconômicas e pelas desigualdades, esta, traz à tona um modelo autoritário de muitas igrejas pentecostais, com características fundamentalistas e sem o conhecimento profundo da vida e do cotidiano dos fiéis, distanciando-se muito da tradição protestante originária. Está estruturada em organizações que dão primazia à emoção, a despolitização das massas, imediatistas e utilitaristas, diretivas na personagem do pastor, entre outros motivos.

Na atualidade, a contribuição econômica dos fiéis pelos membros associados ou por milhares de membros virtuais que colaboram sem participar pessoalmente e publicamente das reuniões, traduz-se em negócio dirigido por organizações e profissionais nos grandes centros urbanos. Tal organização das igrejas evangélicas é totalmente diferente de outros tipos de igreja, ou seja, a autoridade é centralizada e concentrada na liderança carismática de um líder religioso, sem autonomia do fiel

indicar ou escolher o seu pastor (LEHMANN, 2007, p.71-73).

Com uma roupagem democrática, evangélicos e fundamentalistas, centralizam no pastor a administração financeira e a liderança religiosa sobre os fiéis, diferentemente de várias organizações laicas católicas de base religiosa popular que exercem papéis diferentes de controle clerical. Nas igrejas tradicionais de rito protestante ou católico, embora autoritárias e centralizadoras, há certa flexibilidade para a participação dos leigos, e o impacto da hierarquia não recai diretamente sobre estes no cotidiano, como a organização das irmandades, os grupos de oração, as pastorais sociais, as escolas dominicais, etc.

Com olhar diferenciado, mas em consonância com Nesti (2000) e Lehmann (2007), Mafra (2007, p. 86) demonstra que o modelo de “economia sacrificial” nos rituais da Igreja Universal está dirigido a uma estratificação bem definida: no topo da hierarquia, encontra-se o clero, aqueles que conhecem os segredos da produção ritual. Na base, uma congregação heterogênea, que engloba indiferentemente o mais ávido frequentador ao visitante curioso esporádico. Com o alargamento do público participante da vida ritual da Igreja e a extensão da bênção do cristão para convertidos, esporádicos e curiosos, Edir Macedo torna acessível à economia sacrificial para uma audiência extensa e que muitas vezes ignora os parâmetros do *ethos* evangélico.

Neste caso, conforme análise do pentecostalismo realizado por Lehmann (2007, p. 88), observa-se que os líderes religiosos exercem o poder no intuito de limitar as opções feitas pelos seus fiéis, assim como para estimular grupos de crentes passivos e resignados, em que a incerteza e os procedimentos das possíveis recompensas religiosas determinam a forma pela qual o poder é instituído e exercido.

Na atualidade, os fenômenos que mais crescem na América Latina são o pentecostalismo e o catolicismo carismático, que trazem em seu bojo os valores tradicionais de suas igrejas, além das formas individuais e coletivas de auto-expressão religiosas.

É o pentecostalismo que estrutura o modelo emergente do campo religioso, um modelo que incluem muitos outros atores, mas do qual os pentecostais são os principais criadores. Tal avanço se dá em alguns sentidos: a) pelo seu próprio êxito numérico, ou seja, em toda a Região, o pentecostalismo já é a segunda força religiosa, com a exceção do Uruguai onde é ultrapassado pelos “sem-religião”; b) por

seu efeito em “pentecostalizar” outros setores do campo religioso, seja pela imitação como na Renovação Carismática Católica, ou pelas reações hostis que levam a modificações nas religiões concorrentes.

Tal fenômeno do avanço do pentecostalismo na América Latina está indicando um novo campo religioso, pelo fato que desafia à Igreja Católica a repensar suas práticas e crenças, além da discussão da influência do secularismo sobre as religiões. Entretanto, até o crescente pluralismo interno do campo católico se relaciona a esta situação, porque a expansão pentecostal desafia justificar a permanência de fiéis na Igreja Católica com as suas crenças e práticas. Em conformidade com Prandi (1996), ao desenvolver estudos sobre a categoria da conversão no novo mapa das religiões no Brasil, Freston (2010) afirma que ocorre um número considerável de pessoas sem religião convertendo-se ao pentecostalismo do que ao catolicismo, sendo a não religião, a categoria religiosa mais instável na atualidade.

Sanchis (2001) ao refletir sobre o sentido da influência pentecostal e do movimento carismático católico, em uma conjuntura de pluralismo religioso recente na América Latina, depara-se com o depoimento de fiéis que emotivamente descrevem a “abrangência da dimensão do seu crer”. Para o autor, é complexo e recente avaliar o grau de intensidade e o valor de tamanha crença, principalmente quando buscamos compreender “[...] com que força, até qual profundidade e com quais repercussões nas vidas concretas ele ocupa este lugar” (SANCHIS, 2001, p. 41).

Como forma de ilustração, nas últimas décadas, na Argentina, novas sensibilidades buscam dar sentido existencial aos indivíduos e setores populares, onde se prioriza valores em respeito à vida, a felicidade, a religião, a família, a democracia, entre outros. Há também um embate considerável para saber qual organismo vai assumir o papel de agente mobilizador da sociedade, enquanto referência, se, o rádio, a televisão, os partidos, as igrejas, ou outra instituição. Esta inquietação teórica, no olhar sobre a realidade, fez com que os estudos de Mallimaci (2000) considerassem a observância de uma reestruturação das crenças com mudanças distintas no cenário de longa permanência do catolicismo na América Latina. Neste sentido, há muita resistência na dinâmica de novas sociabilidades em entender que em tempos atuais o indivíduo faz parte de várias comunidades, no qual afirma sua identidade, e não somente convivendo em comunidade.

O autor destaca que as categorias “sagrado/profano, igreja/seita, rural/urbano, magia/racionalidade” como fontes de análise, não são tão diferentes quando pensamos categorias tradicionais “alto/baixo clero, catolicismo de esquerda/direita, integristas/progressistas”. Mallimaci (2000) reforça a ideia de que o catolicismo na Argentina, como na América Latina, encontra-se em um dilema profundo: ao “[...] manter o controle sobre os bens de salvação dentro do campo religioso” e presenciar considerável ambiguidade com a modernidade, as novas igrejas buscam afirmar a noção “[...] de instante, o hoje, cortando laços com uma memória mais grupal e societária” (MALLIMACI, 2000, p. 222; 244) para dar repostas aos dramas individuais de argentinos e latino-americanos na contemporaneidade.

Alguns fatores são importantes para destacar as mudanças em que ocorrem novas dinâmicas em torno das religiosidades latino-americanas, particularmente de forte influência católica. Em tempos atuais, a perda gradual da importância do catolicismo global se dá com a emergência de novos atores e sensibilidades, dos reflexos do processo de secularização dos países europeus ocidentais, de novas identidades não cristãs, de modo geral, na África e na Ásia, bem como da efervescência de novos grupos e organizações religiosas na América Latina como um todo (MALLIMACI, 2000, p.222).

Desta maneira, a compreensão profunda das novas transformações do catolicismo latino-americano é um esforço constante para compreender suas ações inovadoras como a teologia da libertação⁶³. Esta questiona a ortodoxia católica e traz à tona a discussão em torno de uma cultura de poder eclesiástica que não satisfaz mais as necessidades heterogêneas dos novos atores sociais neste início de milênio. Em lado opostos, há um considerável crescimento do culto carismático que se volta à busca individual pelo sagrado e pelos dons da cura por meio do

⁶³ A teologia da libertação é um fenômeno eclesial e cultural complexo e representa a primeira teologia no discurso da Periferia elaborada a partir da realidade dos países subdesenvolvidos, particularmente latino-americanos. Trata-se de uma concepção que influencia e permeia as discussões no corpo eclesial, particularmente no Terceiro Mundo, a partir do final dos anos 1960. Michel Löwy (2000, p. 58) define-a como “cristianismo da libertação” por “ser um conceito mais amplo que ‘teologia’ ou que ‘Igreja’ e inclui tanto a cultura religiosa e a rede social, quanto à fé e a prática”, entendida como “a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 1960, bem antes dos novos escritos teológicos”. Sua importância reside no entorno das suas concepções e a forma como se torna presente nas pastorais de base da Igreja, ao aglutinar e mobilizar pessoas ao redor de propostas comuns.

Espírito no controle dos bens de salvação (MALLIMACI, 2000, p.237). É uma população que transita em diversos grupos na busca da sua verdade para a auto-realização pessoal, considerados autoritários e pouco compreensivos quando não pertencem a um determinado grupo, em que buscam impor a ótica pela qual deve ser o papel a ser desempenhado pela Igreja Católica na atualidade.

De maneira distinta, Bastian (2000, p. 102), pontua que são vários os fatores de mudanças significativas na América Latina no início do milênio, caracterizados pela “[...] anomia, fruto da desestruturação das economias rurais pela economia de mercado e pela criação dos pólos de desenvolvimento que causam constantes migrações”, no qual ocorre a concentração do capital e da produção agrícola nas mãos de grandes proprietários rurais excluindo dos meios de produção uma grande população, além da “explosão demográfica”, a “não representatividade dos partidos políticos” ou de “novos grupos sectários”. Além disso, a instituição Igreja Católica, de um lado, encontram-se os adeptos de um modelo de sociedade comunitarista voltada a um projeto social, e, de outro, aqueles que defendem um projeto de neocrisandade sem que haja mudanças radicais na estrutura ortodoxa eclesial.

No México, ocorre um exemplo interessante, onde a Igreja Católica não consegue mais controlar as crenças da população, pelo fato que várias camadas sociais participam de novas associações religiosas, sejam elas protestantes ou não, e saem do jugo católico tradicional. Ocorre um profundo pluralismo religioso nas fronteiras mexicanas com os EUA e nos territórios indígenas, entre eles, o Estado Mexicano de Chiapas que, na ótica de Bastian (2000), “sempre foi um mosaico étnico”. Neste último, tem-se a presença de novas organizações religiosas, de protestantes presbiterianos, nazarenos, batistas, mas também da tendência pentecostal, como a Igreja Assembléia de Deus, Igreja Deus da Profecia e movimentos religiosos em geral, como Testemunhas de Jeová, despertando a militância de novos atores sociais. Desta forma, o autor defende a hipótese que as mudanças ocorridas no campo religioso na América Latina, na atualidade, se dão pela “desregulação”, no qual a “informalidade da economia” também se traduz no surgimento de religiões informais, de modo paralelo (BASTIAN, 2000, p. 103).

Com o objetivo de investigar as razões de resistência e de adaptação do catolicismo popular na América Latina, a hipótese defendida por Marzal (2000) sobre a repercussão cultural da conversão, é de que “[...] o conteúdo ideológico da mensagem doutrinal de tais grupos influi fortemente em alguns setores, levando-os a

assumir alguns modelos de comportamento, que rompe com seus traços culturais próprios e os aliena de sua realidade” (MARZAL, 2000, p. 65). Nesse sentido, as relações mais intimistas de contato do agente, por meio da espiritualidade, diretamente com Deus, da experiência da cura, as explicações teológicas de fácil compreensão, podem ser traduzidas em um motivo de conversão. Da mesma forma, a perseverança, que induz a autodisciplina do fiel na contribuição do dízimo, da excomunhão religiosa, entre outros, somam-se também aos motivos da conversão.

Portanto, um dos fatores significativos de tal mudança na dinâmica das religiosidades na América Latina, não se restringe somente a visibilidade em que o protestantismo está tomando no mundo hodierno, particularmente no avanço do pentecostalismo e como um dos fatores de mudanças religiosas; mas são significativas também “as demais forças, outras religiões, o fenômeno dos ‘sem-religião’, os impulsos secularizantes acrescentam o que podemos chamar de uma “mais-valia” (FRESTON, 2010, p. 15), embora ainda não tenham o impacto trazido pelos pentecostais.

Para o autor, a situação atual na América Latina, nos conduz a pensarmos em outras possibilidades que superem a díade fundamentalismo e relativismo, como a categoria do conversionismo, pois é um dos possíveis “[...] corolários religiosos da ideia de múltiplas modernidades”, ou de uma identidade construída. Em seu entendimento, o conversionismo apresenta uma proposta diferenciada e se contrapõe aos processos globais culturais em relações diferentes daquelas assumidas pelo fundamentalismo. “O pluralismo é vantagem para o pentecostalismo, o qual floresce mais num mundo *tranquilamente religioso* do que num mundo *defensivamente religioso* ou então *secularizado*” (FRESTON, 2010, p. 17).

4.1.3 Novas dinâmicas da religiosidade latino-americana: considerações sobre o pluralismo religioso e a revitalização das religiões tradicionais

Discutir as dinâmicas e mudanças do campo religioso na América Latina é um esforço contínuo para entender como as rupturas e permanências são dimensões significativas, no intuito de compreender como a “[...] ação e o pensamento religioso vão nos recompondo diferentes contextos sociais em transformação” [AUSTIN,

2000, p. 38]. Ao lidarmos com o fenômeno religioso constatam-se resistências a qualquer forma de mudança social.

A complexidade das religiões dos povos originários na reprodução das crenças, práticas e instituições, fez com que, historicamente, fossem dominadas pela força da ação católica e protestante. Na atualidade, a luta pela defesa das religiões dos povos originários não foi somente a luta da tradição mesoamericana e do domínio cristão; mas, é parte da luta contra a opressão total e, no campo religioso, contra as tradições culturais e étnicas.

As religiões indígenas atuais mantêm a reza politeísta no qual a diversidade e a transformação do mundo são explicadas pela presença dos múltiplos e diferentes deuses. Há uma grande distância entre o deus supremo, onipresente, dono de tudo o que existe chamado de Único e os deuses menores, anões, guardiões das fontes ou transportadores de cântaros de água.... Almas e deuses são invisíveis e tem característica comum. Não são imateriais. Não conseguimos localizá-los. Mas, o deus tem poder de se tornar visíveis para provar os mortais ou para transmitir a mensagem. São difíceis de perceber. São atemporais. Os deuses completam a causalidade do cosmos, pois a certeza dos homens na sua existência abolia a possibilidade do incausado [AUSTIN, 2000, p. 45].

Em sentido mais amplo, a questão do islã e da violência religiosa, os debates em torno de a) questões biopolíticas (políticas do corpo, gênero, sexualidade, reprodução humana, manipulação genética de organismos vivos, uso de recursos naturais); b) a participação nas políticas públicas (processos eleitorais, representação parlamentar, escândalos políticos, participação de pessoas e organizações religiosas em programas e projetos sociais, arranjos multiculturais para acomodar a diferença étnico-religiosa, redes de atores da sociedade civil e movimentos sociais); o c) acesso e uso da mídia (posse ou uso intensivo de canais e redes de tele e radiotransmissão, midiaticização da linguagem religiosa por igrejas e grupos religiosos, presença das religiões na *internet*); d) a popularidade de temáticas religiosas (sucesso e polêmicas em torno de livros e filmes de teor religioso, sucessos editoriais de biografias de lideranças religiosas), são questões fundamentais para se compreender a dinâmica das religiões em um mundo cada vez mais globalizado (BURITY, 2008, p. 86s.).

De modo geral, este conjunto de temas e fatos, traz à tona as preocupações locais e regionais de Parker Gumucio (2005, p. 48) na revalorização das práticas

religiosas dos movimentos indigenistas, no resgate das suas tradições religiosas em países como o Brasil, México, Peru, Bolívia, Equador, Colômbia, Chile e Guatemala, diferindo das religiões ditas tradicionais, na qual, historicamente, sempre negaram grupos e povos étnicos latino-americanos por modelos de sociedades católicas ocidentais.

Este novo cenário latino-americano está marcado pela interculturalidade, no qual os movimentos se baseiam em teologias cristãs, como a teologia da libertação, a teologia feminista, a teologia ecologista ou mesmo em espiritualidades, cósmicas, holística, etc. O que há de importante nessa mudança nas massas latino-americanas tem sido

[...] as transformações que modificaram modos de pensar, de atuar e de sentir: novas relações com os bens e usos em um mercado que acentua diversidade de estilos de vida, que abre contatos internacionais, que derruba normas morais tradicionais; TIC's que conectam com várias culturas, melhor educação" (PARKER GUMUCIO, 2005, p. 49-50).

Na atualidade, é extremamente complexo, no âmbito das ciências sociais, mensurar de que forma fatores ligados ao desenvolvimento tecnológico, ao individualismo, à cultura de massas, a secularização moderna, levaram aos poucos, ao declínio das práticas religiosas, principalmente católicas, e do declínio da presença pública das religiões, até porque os processos não são uniformes e unilineares, mas revitalizam-se e reforçam-se mutuamente entre si.

Políticas de identidade, multiculturalismo, ações afirmativas, políticas da cultura, diversidade cultural e pluralismo, diversidade cultural e consumo, novos movimentos sociais, ampliação da política e redes são algumas das referências que compõem o quadro de uma contemporaneidade da qual a religião é parte inseparável, independentemente da avaliação que façamos disso. Nesse marco, é possível dizer que as religiões e as diferenças religiosas são um elemento ativo e inseparável das dinâmicas culturais e políticas que estão transformando o sentido do vínculo social e do político em nosso tempo, quer quando "[...] se expressam de forma regressiva, quer emancipatória" (BURITY, 2008, p. 94).

No entanto, de um lado, o domínio católico na América Latina contemporânea, ainda se consolida pela importância do desenvolvimento de certas práticas usadas pela Igreja sobre a cristandade, como a) a iniciação dos principais ritos; b) no controle do inconsciente coletivo, traduzida em pecado; c) na construção de uma

identidade coletiva através das manifestações religiosas populares; d) nas festividades religiosas como sinal de integração comunitária. De outro, a crença nos espíritos do bem ou do mal se integram ao cotidiano dos povos originários e nas áreas mestiças das nações latino-americanas, diferentemente dos centros urbanos em que a “prática espírita” torna-se uma constante em regiões com manifestações de “[...] cultos livres, como na Argentina, a Difunta Correa⁶⁴; as Animitas⁶⁵, no Chile; a Sarita Colônia⁶⁶, no Peru; ao Doutor Hernández⁶⁷, na Venezuela; a Nino Fidêncio⁶⁸, no México [...]” (NESTI, 2000, p. 27).

⁶⁴ Desde meados do século 19, foi crescendo a devoção popular da Difunta Correa na Argentina, em torno da sua morte trágica, na identificação popular e busca de milagres. Os relatos indicam que uma moça acompanhava seu marido recrutado para a guerra civil, sendo que ao atravessar o deserto na Província de San Juan, morreu de fome, sede e cansaço. A lenda popular descreve que após algum tempo após sua morte, viajantes encontraram um bebê recém-nascido vivo sobre seu corpo, amamentando-se do seu leite, mesmo após a sua morte. Tal fato foi popularmente sendo conhecido e visto como um milagre, transformando-se, nas décadas seguintes, em um local de peregrinação popular. Até os anos 1930 muito se produziu de textos, em prosa ou em verso, sobre a Difunta Correa nas “Províncias de San Luis, Mendoza e San Juan” (GENTILE, 2009, p. 1), bem como a criação de uma Fundação para administrar as oferendas a Defunta. Ainda, na atualidade, a Igreja Católica não reconhece a devoção popular, tendo feito várias intervenções ao longo dos anos para neutralizar as crenças, reduzindo-a como simples superstição. Atualmente, o local é um grande centro de peregrinação (Santuário Vallecito), tendo um complexo empresarial de restaurantes, hotéis, de produção literária religiosa e artística, de empreendimentos turísticos e de “organizações nativistas”.

⁶⁵ As animitas são monumentos ou pequeninas casas construídas onde ocorreram acidentes que possibilitam cumprir a função de “recordar a memória de alguma pessoa falecida em tragédias ou em outras circunstâncias” (BENAVENTE, 2011, p. 131). Possui significado de um santuário religioso, na relação afetiva entre o indivíduo e os objetos (flores, fotografias, ícones, etc.), caracterizando um local de ritual complexo. Na crença popular, as animitas são entidades, em que as almas permanecem na terra para “honrar os mortos” que partiram desta, no intuito de perdoar os pecados e orientar os vivos. Mas, também, é uma forma das pessoas irem ao encontro, dar seus testemunhos e pedir proteção por suas vidas. O culto se dá em um local sem defunto e, por vezes, no anonimato. Nesse sentido, no Chile, estas manifestações religiosas populares possuem expressão cultural em todo o território nacional, com peculiaridades próprias de região para região e com grande significado na tradição oral.

⁶⁶ Culto popular a uma jovem peruana com o dom de realizar milagres, falecida na década de 1940. Na atualidade, os seguidores e romeiros se identificam com o culto e as festas em homenagem a santa popular, não reconhecida pela Igreja Católica. De vários locais do Peru, fieis passaram a cultuá-la a partir da década de 1970, quando setores desvalidos e marginalizados como os homossexuais, prostitutas e trabalhadores em geral, buscavam esperança milagrosa de solução dos problemas pessoais junto a santa.

⁶⁷ Sarita Colonia nasceu em um povoado pobre peruano no primeiro quartel do século 20. O culto inicia-se por volta da década de 1940, quando fieis faziam cultos e orações a virgem para alcançarem milagres. A notícia das graças alcançadas proliferavam-se entre os mais pobres. Embora o culto não seja reconhecido pelo poder eclesiástico católico do Peru, Sarita Colonia tem grande devoção e visibilidade de vários setores marginalizados, entre eles, os homossexuais, prostitutas, taxistas, motoristas de ônibus, mães solteiras, entre outros segmentos, na tradição anual de romarias e crenças populares pelo país, ao cemitério Baquijano, na Província de Callao.

⁶⁸ Curandeiro mexicano que realizava cirurgias sem anestesia, no início do século 20, não causando dores aos pacientes, entre outras curas, nos povoados mais pobres. Tem grande devoção popular em algumas províncias mexicanas e no sul dos Estados Unidos.

Na América Latina, a mudança do universo religioso se dá por um processo de paulatina quebra do monopólio católico, em que possibilita o surgimento de novas manifestações religiosas diferentes de desestruturação e recomposição das religiosidades. Para Eleta (2000, p. 120), as mudanças religiosas latino-americanas, caracterizam-se pelo aumento do pluralismo e, de modo mais significativo, no crescimento de novas expressões religiosas não católicas, originárias de outras culturas, por exemplo, dos Estados Unidos: pentecostais, mórmons, testemunhas de Jeová; as religiões de origem afro-brasileira como a umbanda, para a América do Sul, na Argentina, Chile, Uruguai e Paraguai. Esse processo traz por consequência imediata não somente a diversidade de novas expressões religiosas latino-americanas, mas a revitalização e a confrontação institucional das religiões tradicionais, por meio de movimentos carismáticos de católicos ou de movimentos evangélicos pentecostais.

Na América do Sul “[...] o espaço do sagrado não está desvinculado da vida social no cotidiano das pessoas” (ELETA, 2000, p. 120). É outra conjuntura, pois a busca pelo sagrado, de modo individual e particular, faz com que a dimensão seja intimista e sem intermediários eclesiásticos ou institucionais. É no interior do lar em que se busca dar um novo sentido à vida, na relação direta com o divino ou na manifestação de crença a um santo para dar razão existencial no cotidiano, solucionar problemas pessoais, promover a cura e salvar-se. É por isso que para a autora, na América do Sul, a “quebra do monopólio religioso” possibilita o surgimento de uma realidade cada vez mais “pluralista, eclética e confusa” no campo religioso. Mas, acima de tudo, “(...) configura-se um quadro multicolorido de referência que se costuma representar por uma bricolagem religiosa⁶⁹” (ELETA, 2000, p. 121), ou seja, quando elementos religiosos tradicionais profanos e sagrados se misturam com o novo no intuito de buscar novas simbologias na interpretação dos problemas do cotidiano, renovando códigos simbólicos e dando sentido às crenças populares.

A reivindicação indigenista entre os colombianos, pesquisada por Romero-

⁶⁹ Cabe aqui mencionar que Pierre Sanchis destaca dois fenômenos religiosos significativos de estudo no mundo contemporâneo: a) a metaforização, no qual o diálogo se faz presente entre as experiências individuais dos fiéis e o discurso oficial dos agentes religiosos, em que as crenças e os ritos passam a ser interpretados por meio de um analista; b) a “bricolagem”, que se desdobra do primeiro, ocorrendo com que “este fenômeno leva parte dos fiéis a compor de maneira autônoma, sem necessariamente renegar determinada filiação institucional, o seu próprio universo simbólico por sucessivos (ou simultâneos) empréstimos tomados junto a universos ainda ontem alheios” (SANCHIS, 2002, p. 17-18).

Medina (2000), mostra que nas décadas de 1980 e 1990, esta não foi muito diferente do que outros países da América Latina ao considerar o indígena como um ser inferior e, que por meio da mestiçagem e do processo educacional, se resolveria o problema dos povos indígenas e de política nacional. A autora destaca que a conquista e a dominação espanhola e católica com a presença de missionários exercendo influência religiosa e educacional sobre os povos originários, bem como de outras modalidades de missões evangélicas foram motivos pelos quais ocasionaram a destruição “comunitária dos povos em isolamento voluntário, como os nukak-makú, de Guaviare”⁷⁰ (ROMERO-MEDINA, 2010, p. 174). Entretanto, muitas das formas de resistência e preservação cultural dos povos originários da Amazônia se deram mediante processos de sincretismo religioso e na busca de direitos constitucionais.

Mas os temas e os novos objetos de interesse dos cientistas sociais no campo religioso na América Latina são diversos, como os estudos de Rosado-Nunes (2008) que busca compreender as relações entre as reivindicações do feminismo contemporâneo e sua relação com os valores do catolicismo na relação imediata com os direitos sociais. Como ilustração, baseia-se nas CEB’s⁷¹ como forma de entender a conquista de direitos sociais e políticos, e, porque, as mulheres,

⁷⁰ Os Nukak são indígenas do tronco Makú que habitam a Amazônia Colombiana entre os rios Guaviare e Inirida, na Região de Guaviare. Este é um território de aproximadamente 10.000 km, em que vivem de 400 a 500 Nukak, formando grupos de 20 a 30 indivíduos. Segundo Politis (1998), está organizada em grupos autônomos, ligados por parentesco a grupos maiores, denominados de *Íwmwm*, possuindo nomes definidos em referência a sua posição identitária no território. Cada grupo possui poucas famílias, não mais que 5 e, excepcionalmente, até 8; em determinados períodos, vários grupos podem reunir-se formando uma comunidade aldeã de até 50 indivíduos residindo no mesmo acampamento. Até o final dos anos 1980, na Região, havia algum conhecimento sobre a existência desses grupos indígenas de filiação Makú, sendo que, após notícias sobre a existência dos Nukak, foi que a população local e de antropólogos estabeleceu contato com os mesmos. Nos últimos tempos, constata-se que o contato direto das tribos com os camponeses colombianos, acelerou o processo de aculturação e transformação dos padrões tradicionais dos Nukak. Nesse sentido, a pesca e a horticultura em pequena escala ainda são as atividades econômicas prioritárias, além de outras, vindo também a consumir alimentos que obtém dos colonos.

⁷¹ O contexto histórico de nascimento e proliferação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) está relacionado com a prática autoritária dos regimes políticos na maioria dos países da América Latina. Inserida no contexto dos movimentos sociais de contestação do Regime Militar na restauração da democracia, a proposta das CEB’s é fruto da adesão de parcela de um clero latino-americano, autodenominado progressista, de base marxista e humanista, com preocupações latentes na mudança de paradigmas para a construção de uma Igreja popular. As CEB’s eram organizadas em torno das sedes das paróquias, em capelas ou salões de reunião. Discutiam os problemas do bairro, as situações cotidianas das famílias nos círculos bíblicos ou em outra base religiosa e planejavam ações conjuntas buscando solução para os problemas da comunidade. Embora com muitos conflitos internos, a organização das CEB’s esvazia o poder central do pároco e dá autoridade para as próprias lideranças da comunidade para decidirem comunitariamente, em assembléias, os projetos e os desígnios da própria comunidade (Cf. WESTPHAL, 2008, p. 102).

historicamente, permanecem à margem da participação e decisões religiosas no âmbito do poder eclesiástico. (ROSADO-NUNES, 2008, p. 67).

Uma das questões atuais importantes que faz com que o feminismo tenha o embate com a Igreja Católica, se dá em torno dos direitos “sexuais e de reprodução⁷²”. Ao serem questionados, esses temas mexem profundamente na estrutura conservadora da ortodoxia católica que sempre reduziu à mulher a condição serviçal e submissa às convenções sociais e a moral religiosa, além dos dogmas, ao reafirmar-se a indissociabilidade do matrimônio. Para a Igreja Católica, temas como uniões homoafetivas, aborto, pesquisa com células embrionárias, eutanásia são temas que não são entendidos como a busca de direitos, mas que devem ser interpretados teologicamente no plano da revelação.

Por exemplificação, a linha mestra da ação da Igreja no Brasil está em sintonia com a Sé Romana e com o Episcopado Latino-Americano, através dos documentos do CELAM (Centro Episcopal Latino-Americano). De um lado, os interesses da hierarquia católica, em uma ação imediata, voltam-se às diretrizes para o quadriênio 2011 a 2015⁷³, e estão alicerçadas em algumas normas para o planejamento das suas igrejas particulares (dioceses e paróquias): a) pluralidade religiosa e o diálogo inter-religioso; b) evangelização para todos e a catequese; c) pastoral; d) retorno do sentido comunitário de ser igreja, traduzidas em temas concretos como juventude e família.

De outro, acompanhamos a demanda histórica da sociedade civil brasileira em relação à Igreja Católica, de modo geral, centrada em temas de interesse como i) adoção de meios contraceptivos e do direito ao aborto; ii) aprovação da lei do divórcio; iii) modernização da instituição adaptando-se às mudanças sociais; iv) fim do celibato clerical; v) aceitação do casamento gay (união homoafetiva); vi) pertencimento igualitário da mulher na hierarquia católica e no sacerdócio feminino, entre outros. Somado a isso, recentemente as pastorais sociais de tradição política ligada aos movimentos sociais e inclinada à teologia da libertação, em sua

⁷² Em artigo intitulado *Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da fraternidade: ciência e ética no ensino da Igreja*, Luna (2010) analisa situação recente no Brasil, do movimento católico pró-vida em relação ao aborto e a pesquisa com células-tronco embrionárias. Tal iniciativa resultou em tema da Campanha da Fraternidade naquele ano, promovida pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), cujo tema era *Fraternidade e Defesa da Vida*, no intuito de formar opinião entre os católicos, obstruindo qualquer possibilidade de legalização do aborto no país, exceto o que já é previsto em lei.

⁷³ Documento norteador da Igreja Católica do Brasil, produzido pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), para o período de 2011-2015.

resistência, ressignificam, na América Latina, sua práxis e ampliam o objeto em uma “teologia da pluralidade e da libertação latino-americana”. Voltam-se às lutas históricas dos negros e das populações remanescentes de quilombos, dos povos originários, da mulher, da ecologia, etc., com a expressiva influência atual, no debate acadêmico, de intelectuais asiáticos e africanos em conjunto com os autores latino-americanos.

Mas há um embate expressivo no campo religioso: de um lado, a proliferação cada vez maior de igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais de origem independente como os mórmons, adventistas, testemunhas de Jeová, entre outras; de outro, as influências da cultura secular como o espiritismo, a espiritualidade dos cultos orientais, as sincréticas de origem cristã, etc. Ocorre também, que o modelo de Estado autoritário e ditatorial que vigorou na América Latina em períodos no século 20, possibilitou que os agentes religiosos se voltassem às discussões em torno do aborto, da eutanásia, do divórcio, pondo em cheque convenções sociais, por ora dogmatizadas como o matrimônio, sinalizando a autonomia dos movimentos sociais pós-autoritarismo. Mais adiante, a emergência dos movimentos indigenistas em torno da demarcação dos territórios e das suas identidades culturais enquanto povos, do movimento feminista em relação aos direitos da mulher, além de movimentos organizados em torno de novos temas e objetos afro-americanos, dos imigrantes e dos direitos à liberdade de orientação sexual e respectivos direitos, tornaram-se encalços à ortodoxia católica nas últimas décadas.

Com o auge dos movimentos religiosos de cunho pentecostal e neopentecostal e movimentos religiosos com vários tipos de igrejas na América Latina, o conceito de seita passou a ser instrumento de luta religiosa ideológica e política das últimas décadas. Para Parker Gumucio (2000, p. 79), “[...] foram qualificadas como cura espiritual, contra o pragmatismo e a incerteza e o caos da sociedade moderna”, mas também entendidas como penetração imperialista norte-americana contra os movimentos de libertação popular na América Central. Cabe aqui salientar, que a Igreja Católica durante muito tempo, ignorou as novas e antigas manifestações religiosas sincréticas que surgiram, rotulando-as de “seitas” todo o tipo de manifestações religiosas de cunho pentecostal. No entanto, quando da construção e do fortalecimento das identidades religiosas no cenário religioso e político latino-americano, o discurso religioso católico tratou-as como “movimentos religiosos”. Talvez, aqui, em consonância com o pensamento do autor, a crescente

incerteza conceitual e de expressões religiosas, ocorre pela transição de uma vida moderna para o modo de vida pós-industrial, na atualidade.

Para Matthes (1971, p. 142) citado por Parker Gumucio (2000, p. 83), quando em uma comunidade local ou geral, tem grupos de fé organizados que comungam de práticas religiosas diferentes em torno de um sistema de fé, podendo ser “conciliáveis ou reconciliáveis” é que existe pluralismo religioso. A tese do autor é que não podemos compreender os processos de pluralização do campo religioso na América Latina como um fenômeno total, considerando tipos básicos e conhecidos no Ocidente cristão, como os binômios igreja/seita e movimento religioso/religiosidade popular. É mister salientar que a oposição de categorias de análise no campo religioso, antropologicamente, é uma noção superada; o que há de importante é a ideia de possibilidade, de complementação e não de unicidade religiosa. Elementos de rituais afro-brasileiros e expressões da magia são diferenciais na constituição da pluralidade no campo religioso latino-americano.

No contexto de um mundo globalizado, no campo da racionalidade, não há justificativa plausível para que as identidades de minorias étnicas e povos tradicionais latino-americanos, bem como novas formas e expressões religiosas da atualidade, sejam compreendidas exclusivamente pelo modelo do cristianismo ocidental.

Para o autor, ao analisarmos as categorias da religião, estas devem ser muito mais “compreensivas e simpatéticas” do que “analíticas e segmentárias”. Há a emergência de sociedades multirreligiosas, com novos sincretismos e que tragam à tona a importância dos debates e da construção identitária da mulher, da revitalização das culturas dos povos originários e das culturas populares. Segundo o autor, quando nos referimos à religião, esta é, por si, sentimental.

[...] Se a nova relação do homem pós-moderno com o seu meio ambiente implica em novas formas de agrupamento e de associação religiosa, já não em formas convencionais de eclesialidade, tanto maior a tendência a que entre os novos movimentos sociais surgidos da exclusão da modernidade, a população, as mulheres e os jovens marginalizados, os imigrantes e mendigos, os indígenas e explorados e acantonados, etc., busquem a expressão de suas subculturas por meio da reprodução e reapropriação de sinais e símbolos litúrgicos de feitiço religioso (PARKER GUMUCIO, 2000, p. 91).

Ao discutir o pluralismo religioso na América Latina, Freston (2010) destaca que este é multidimensional ao reproduzir a multiplicidade de modelos organizacionais, não necessariamente católico, mas “multiplicando os modelos eclesiais”. São novos líderes e agentes religiosos que clamam o direito de falar em nome da fé católica, em diferentes espaços e lugares. Desta forma, as sociedades ocidentais, particularmente latino-americanas, presenciam uma realidade cada vez mais pluralista e global. Convicções individuais sobre os problemas existenciais tornaram-se meras opiniões ou comentários incertos, diante das várias manifestações e ofertas religiosas no cotidiano. Muitos fiéis procuram resgatar antigas práticas da magia para “representar o sagrado em pequenos fragmentos e dar sentido existencial” às suas vidas (ELETA, 2000, p. 18).

Neste sentido, a importância das análises dos teóricos sobre a dinâmica e mudanças da religiosidade na América Latina, é resgatada por Sanchis (2002) ao realizar estudos sobre a convivência e conflitos das religiões contemporâneas, particularmente no Brasil, demonstrando que quando os grupos étnicos religiosos de povos originários revivem as suas práticas e crenças religiosas próprias, sem serem enquadrados como adeptos de uma religiosidade oficial católica, reafirmam sua identidade e cultura, embora se constate as mudanças no campo religioso com a presença de evangélicos. Mas o que lhe dá realmente sentido é a busca de uma identidade coletiva.

Desta forma, para o autor, quando evidenciamos a pluralidade religiosa, esta se evidencia em um problema específico: “[...] precisamente na medida em que a religião põe em jogo um absoluto [...] e que é difícil imaginar a ‘soma’ ou convivência pacífica de vários absolutos” (SANCHIS, 2002, p. 11); além do mais, algumas religiões estão se esforçando politicamente a se respeitarem na diversidade, conviverem na complementaridade e, se possível, na convergência.

Quem dirá que, entre protestantes, católicos, muçulmanos, candomblecistas ou cultores da Nova Era, a problemática da recusa ou aceitação da imagem, da supressão ou do cultivo das mediações, da importância fundamental do pecado, da oposição entre fé e religião, da relação entre a perspectiva religiosa e o espaço público e da experiência cósmica religiosamente plenificante não possa trazer a cada um algum enriquecimento - e revivescência - do seu universo simbólico próprio pela revelação dos pontos fortes da sensibilidade insubstituível do outro? (SANCHIS, 2002, p. 14).

Para Sanchis (2002), a interpretação geralmente dada ao conceito de

sincretismo é “depreciativa”, ao considerar como “simples manifestação de mistura e degradação”. É necessário maior rigor analítico, talvez, uma que perceba “[...] no sincretismo um processo universal na história dos grupos religiosos que se deparam com os seus homólogos: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo” ou “[...] o modo pelo qual as sociedades - os grupos sociais, aqui os grupos religiosos - são levadas a entrar num processo de redefinição da sua própria identidade” (SANCHIS, 2002, p. 15-16), quando confrontadas com o sistema simbólico de outro grupo ou de outra sociedade. Tal visão é corroborada também na ótica da quebra do monopólio religioso, em que a transição católica na maioria dos países da América Latina, presencia um conjunto de fatores interligados, como o “pluralismo multidimensional, a queda numérica, a relativa debilidade institucional e os efeitos da democracia e da fragmentação da sociedade civil” (FRESTON, 2010, p. 13) que podem levar à perda do *status* de igreja.

4.2 Desafios em pensar a cultura litorânea paranaense na perspectiva da religiosidade popular

“Esta Ilha continua sendo este paraíso maravilhoso, nesta realidade, que não tem jeito de mudar e de melhorar”.

Pe. Miguel – Ilha do Mel [Entrevista, 2013]

O depoimento traduz a visão de mundo e o desencanto de um padre católico, aos 80 anos, após uma década de convívio entre seus fiéis na Ilha do Mel, ao manifestar convicção de que a realidade local não tem possibilidade de mudança. É como se a percepção do campo religioso, ao expressar o esgotamento da cultura moderna secularizada não se confrontasse com a crise do seu próprio modelo, com uma pluralidade na diversidade, novas identidades e a resignificação das crenças e das práxis religiosas em outro contexto.

Neste sentido, refletir sobre os desafios da religiosidade popular na

perspectiva da cultura litorânea paranaense é fazer esforço de pontuar algumas premissas sobre a temática, como finalidade desta *subseção*. Aqui, é critério do autor, antes de discorrermos sobre tais proposições, resgatarmos o conceito de região no intuito de situá-la ao objeto de estudo no litoral.

Milton Santos (1997, p. 35), analisa que a geografia tradicional nos anos 1960 e 1970, explicava o conceito de região como “sinônimo de territorialidade absoluta de um grupo, com suas características de identidade, exclusividade e limites, dada a presença desse grupo, sem outra mediação”, relacionando à ideia de entorno, de circunvizinhança. Esse enrijecimento do conceito de região e tudo o que caracteriza suas nuances esteve restrito a “densidade técnica”, informacional, a noção de um subsistema, prevalecendo ainda à ótica da autonomização da natureza no isolamento entre espacialidade e temporalidade.

Na atualidade, pensa-se diferente. Os lugares são à base das relações globais; estabelecem mediações, sendo que sem os mesmos estas não se realizariam, pois estão em constante movimento e mudança. Longe das concepções de região, enquanto um subespaço⁷⁴ estável, o conceito de região é entendido por Santos (1997) na sua coerência funcional com outras entidades, que a distingue. Neste caso, a temporalidade não define o recorte territorial como elemento indispensável para a construção do conceito de região, mas é o seu ritmo frenético, o tempo cada vez mais acelerado e fragmentado que muda a dinâmica e a diferenciação dos lugares e dá universalidade ao conceito.

A velocidade das mudanças no modo de vida, no cotidiano das pessoas, nas relações socioculturais e de trabalho, entre outras, também são percebidas no lugar, que se modifica constantemente. Afinal, o que é o lugar? Santos (1997, p. 36) o define como “funcionalização do mundo, e é por ele (lugar) que o mundo é percebido empiricamente”. É como se a totalidade estivesse se rompendo, com a necessidade de reconstrução contínua do próprio movimento. Ou seja, a cada temporalização prática necessita-se de uma nova dimensão do espaço que supera a ordem estabelecida e os limites pré-definidos emergindo do próprio movimento o novo. Este, também é resultado de “ações multilaterais” (Santos, 1980, p. 211) que

⁷⁴ Para o autor, um subespaço é uma área contínua que possui complementaridade, em que as coisas acontecem de modo paralelo ou através da hierarquização do mesmo. No entanto, “trata-se de um acontecer solidário” no sentido da realização de atividades em comum, mesmo que não haja projetos em comum em torno do mesmo interesse.

ocorrem em tempos desiguais sobre cada um e em vários pontos da superfície, levando em consideração a temporalidade presente e as ações passadas do local e da região, em suas permanências e rupturas, continuidades e descontinuidades.

O lugar, pela proximidade de todos, não é algo passivo e nem globalmente ativo, na dimensão maior de universalidade e da totalidade, embora reflita essa perspectiva local. Mas, este “nos restitui o mundo”, de estar no mundo, ou seja, é pelo lugar que passamos a ter a dimensão de leitura do mundo. Ao conhecê-lo, revela a realidade como a vimos como também por aquilo que ainda não é. Refletindo sobre o lugar, torna-se sugestivo ilustrar um verso de Fernando Pessoa através da sua personagem ficcional, Alberto Caeiro (1946):

Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do Universo
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,
Porque eu sou do tamanho do que vejo
E não, do tamanho de minha altura...

Talvez, a perspectiva do verso do poeta nos dê a possibilidade de priorizarmos as ações coletivas identificadas com a população tradicional, a partir das suas práxis religiosas, e não uma história das ações do projeto de atores hegemônicos pode sinalizar o resgate de experiências significativas e o reconhecimento do valor da diversidade como traço e riqueza de tais práticas.

O lugar também engendra uma dinamicidade complexa da religiosidade popular no litoral paranaense, pois está repleta de vivência pessoal, familiar, comunitária. A lógica de compreensão do imaginário das religiosidades populares e o teor político no campo religioso, em suas lutas, conflitos e resistências, em uma perspectiva regional, tornam-se desafiadoras para conjugar um sistema de crenças populares, de práticas e saberes tradicionais, entre a expressiva influência histórica do catolicismo tradicional e a complexa organização e mobilização atual dos atores no campo religioso.

Em outras palavras, o modo pela qual entendemos a religiosidade popular no litoral depende de como compreendemos a cultura. Segundo Cunha (2009, p. 359), em uma região encontramos termos metaculturais, palavras ou expressões de traços culturais, constituídos de “objetos passíveis de todo tipo de transação”. Neste caso, busca-se a conquista de direitos entre as populações tradicionais sobre seus cânticos, rituais, crenças, cerimônias, saberes, experiências, técnicas, fórmulas de

ervas medicinais, entre outros.

No litoral paranaense, a cultura dos povos originários, caiçara, comunidades de quilombolas, cipozeiros, população tradicional de pescadores artesanais tem por definição uma origem relacionada à natureza. Mais do que buscar exaustivamente a compreensão de uma discussão ontológica do que seja cultura, cabe aqui resgatar a indagação de Geertz (1989) - *por que a cultura é importante?*- ao justificar a construção de uma teoria interpretativa da cultura, superando a noção reducionista, entendida na antropologia à época, como “complexos de padrões de comportamento”, mas compreendê-la como “um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções, para governar o comportamento”. Em seguida, complementa o autor: reconhecer que “o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle (...) de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento” (GEERTZ, 1989, p. 56).

Partindo desse pressuposto, a complexidade do campo religioso, na perspectiva da sua regionalidade, por coerência conceitual, torna-se necessária uma abordagem interdisciplinar na pesquisa, em que os conhecimentos das áreas das ciências sociais, ciências da natureza, da história, da psicologia social, etc., possibilitem a construção de análise na dialogicidade de outros olhares em torno de uma síntese e não uma visão linear e desconexa da realidade. A complexidade aqui é percebida no direito de reconhecimento exterior da tradição e memória de geração em geração voltada aos territórios tradicionais e na afirmação das suas identidades, nas relações estabelecidas historicamente em torno das lutas, conflitos e resistências. Entretanto, uma rede de direitos baseada na diferença é pressuposto significativo, mas o compartilhamento cultural que “supõe um regime coletivo, (...) tem um efeito coletivizador” (CUNHA, 2009, p. 360), ou seja, por definição, todos temos e compartilhamos cultura.

É predominante uma universalidade e hegemonia do conhecimento científico no litoral sobre os conhecimentos tradicionais, apresentando-se como paradigmas dominantes. No entanto, ao considerarmos que o conhecimento (científico ou tradicional) é inacabado e são formas de compreender e atuar sobre o mundo torna-se perceptível o distanciamento de tais conhecimentos, tendo por base o levantamento de fontes da produção acadêmica no litoral paranaense sobre o objeto de estudo. Ao mesmo tempo, há uma intrigante diversidade a ser valorizada de agentes religiosos populares no litoral, com suas práticas e saberes tradicionais,

tornando-se desafio ao pesquisador compreender a complexidade do campo religioso das remedieiras, benzedadeiras e benzedores, costureiras de rendidura, curandeiros e curadores, parteiras. Estes agentes, ao acumularem conhecimentos centenários, praticantes da arte de ensinar o uso da melhor erva nativa medicinal, do sentido polissêmico das crenças e rituais de culto à natureza, na sua relação mais próxima da terra, dos animais, dos frutos, do mar, dos astros, constituíram-se de memória coletiva. O desafio de reconhecimento destes conhecimentos tradicionais na estreita relação e valorização entre conhecimentos e saberes tradicionais e científicos, é um longo caminho a ser percorrido.

A emergência de novos temas e objetos, a partir dos movimentos sociais, na perspectiva das novas dinâmicas religiosas no litoral paranaense, torna-se obscura e tímida ao interesse da investigação científica, traduzida ainda em uma literatura obtusa quando reporta à história da região. Note-se que as formas de resistência, das lutas e da organização coletiva a partir dos movimentos sociais são múltiplas e simultâneas, observadas seu contexto, cabendo aqui destacar: a organização dos produtores orgânicos de Tagaçaba e as comunidades remanescentes de quilombola de Rio Verde e de Batuva (Guaraqueçaba); as práticas tradicionais do sincretismo popular católico do Divino Espírito Santo entre a comunidade de pescadores artesanais do Cabaraquara (Guaratuba) e da Ilha de Valadares (Paranaguá); a luta e organização da Associação de Pescadores da Ponta Oeste da Ilha do Mel (Paranaguá) para a realização de estudos sobre a sua história junto à Secretaria de Estado da Cultura; a presença e as lutas da Comissão Pastoral da Terra com a militância do Assentamento do Movimento Sem Terra de Morretes em torno da reforma agrária, bem como os conflitos socioambientais, de ocupação e uso do solo, entre outros temas e objetos estendidos no litoral, são emergências significativas desses movimentos.

Outro aspecto é o esforço em compreender a nova configuração das religiões e do censo religioso brasileiro e as características deste cenário com o litoral do Paraná. Como ilustração, o quadro abaixo sintetiza uma aproximação dos tipos de instituições religiosas e denominações ou confissões doutrinárias de fé nos municípios litorâneos. No entanto, os dados não se referem a números absolutos, mas são demonstrativos, pelo fato que a modernidade torna fugaz o nascimento e desaparecimento de instituições religiosas, tornando imprecisa a indicação de local, número de fieis, quantidade de templos religiosos, paróquias e capelas e demais

informações.

Embora seja um número expressivo de 66 (sessenta e seis) denominações diferentes identificadas, estão presentes em várias localidades, com um grande número de sedes. Exemplo disso é a Igreja Católica, que possui número considerável de capelas em louvor a santos padroeiros em todos os municípios do litoral; igrejas (neo)pentecostais e protestantes, intituladas de modo semelhante, também possuem forte presença, embora não tenham sede em toda região do litoral: Igreja Batista Betel, Igreja Batista Boas Novas, Igreja Batista El Shadday, Igreja Batista Jardim América, Igreja Batista Memorial, etc. Entretanto, as dificuldades se voltam à compreensão dessa complexidade religiosa, da construção de mapeamento e análise de indicadores das religiosidades dos povos originários e das populações tradicionais do litoral paranaense, sem perder a totalidade; dados estes, praticamente inexistentes, exceto o resultado de importantes pesquisas de cartografia social que estão sendo realizadas na região⁷⁵ entre outros trabalhos.

QUADRO DEMONSTRATIVO 1:
Denominações Religiosas no Litoral Paranaense

NOME DA IGREJA	MUNICÍPIO
Igreja Batista	Antonina, Guaratuba, Guaraqueçaba, Matinhos, Paranaguá
Igreja Evangélica Assembléia de Deus	Antonina, Guaratuba, Guaraqueçaba, Matinhos, Paranaguá, Pontal do Paraná
Igreja Católica Apostólica Romana	Antonina, Morretes, Guaraqueçaba, Guaratuba, Matinhos, Pontal do Paraná e Paranaguá
Associação Cristã de Estudos da Fraternidade Irmanada	Paranaguá

⁷⁵ Texto sobre os *Pescadores Artesanais da Vila de Superagui (Guaraqueçaba)* que integra a coletânea de fascículos do *Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil*, ao priorizar, de modo geral, o mapeamento social das identidades coletivas e a composição de áreas de conflito, as formas de resistência, suas práticas históricas, culturais, religiosas, etc.

NOME DA IGREJA	MUNICÍPIO
Associação Espírita	Matinhos, Antonina, Pontal do Paraná, Paranaguá
Associação Religiosa Exército da Salvação	Paranaguá
Comunidade A Grande Seara	Paranaguá
Comunidade Altruísta Amando e Sendo Amado	Paranaguá
Comunidade Apostólica Novo Tempo: Santidade e Honra	Paranaguá
Comunidade da Graça em Paranaguá	Paranaguá
Comunidade Evangélica Locus Jesus Verdade Eterna	Paranaguá
Comunidade Jerusalém	Paranaguá
Comunidade Seicho No Ie	Paranaguá
Congregação Cristã no Brasil	Antonina, Guaratuba, Matinhos, Paranaguá, Pontal do Paraná
Igreja Adventista do 7.º Dia	Guaraqueçaba, Pontal do Paraná, Paranaguá, Matinhos
Igreja Arca da Aliança	Paranaguá
Igreja Bola de Neve	Matinhos, Paranaguá
Igreja Comunhão Cristã Abba	Guaratuba
Igreja Comunidade da Graça	Paranaguá
Igreja Cristã da Família	Paranaguá
Igreja Cristã Maranata	Matinhos
Igreja Cruzada Nacional de Evangelização	Paranaguá
Igreja de Jesus Cristo, dos Santos e dos Últimos Dias	Matinhos, Pontal do Paraná e Paranaguá
Igreja do Evangelho Quadrangular	Antonina, Guaratuba, Paranaguá, Pontal do Paraná, Matinhos
Igreja do Ministério Internacional da Renovação	Paranaguá
Igreja do Nazareno	Paranaguá <i>continuação</i>

NOME DA IGREJA	MUNICÍPIO
Igreja Evangélica Amor e Graça	Paranaguá
Igreja Evangélica de Antonina	Antonina
Igreja Evangélica Pentecostal Cristo Para os Povos	Paranaguá
Igreja Evangélica Pentecostal Fonte da Vida	Antonina
Igreja Evangélica Pentecostal Jesus Fonte da Vida	Paranaguá
Igreja Evangélica Pentecostal Ministério da Palavra de Deus	Paranaguá
Igreja Evangélica Pentecostal Templo de Salomão	Paranaguá
Igreja Evangélica Visão Missionária	Paranaguá
Igreja Internacional da Graça de Deus	Matinhos
Igreja Messiânica Mundial do Brasil	Paranaguá
Igreja Metodista Wesleyana	Paranaguá
Igreja Ministério Força e Visão	Paranaguá
Igreja Missionária de Recuperação Vale da Benção	Paranaguá
Igreja Missionária Santidade em Cristo: a Fonte dos Milagres	Paranaguá
Igreja Missões Evangélicas	Paranaguá
Igreja Mundial do Poder de Deus	Paranaguá Antonina
Igreja Nosso Senhor Jesus Cristo	Paranaguá
Igreja O Brasil para Cristo	Paranaguá
Igreja Palavra da Fé	Paranaguá
Igreja Pentecostal Amor de Deus	Paranaguá
Igreja Pentecostal Casa da Benção	Paranaguá
Igreja Pentecostal Cristo que Liberta	Paranaguá
Igreja Pentecostal da Última Trombeta	Paranaguá

continuação

NOME DA IGREJA	MUNICÍPIO
Igreja Pentecostal Deus é Amor	Paranaguá, Pontal do Paraná
Igreja Pentecostal Filadélfia	Paranaguá
Igreja Pentecostal Missionária Deus de Fogo	Paranaguá
Igreja Pentecostal Os Milagres de Jesus	Paranaguá
Igreja Pentecostal Resgatando Almas para Cristo	Paranaguá
Igreja Pentecostal Vencendo pela Fé	Paranaguá
Igreja Presbiteriana	Paranaguá, Matinhos
Igreja Presbiteriana Conservadora de Paranaguá	Paranaguá
Igreja Quadrangular dos Milagres	Paranaguá
Igreja Religião de Deus	Paranaguá
Igreja Shekinah	Paranaguá
Igreja União Ministério Ágape	Paranaguá, Matinhos
Missão Evangélica Assistência aos Pescadores	Paranaguá
Shalon Amor e Cuidado na Visão do MDA	Paranaguá
Sociedade Beneficente Árabe Muçulmana de Paranaguá	Paranaguá
Terreiro de Candomblé	Paranaguá
Terreiro de Umbanda	Paranaguá

Fonte: Elaborado pelo autor ao consultar listas telefônicas dos municípios litorâneos, *sítes* e verificação *in loco* de igrejas, templos religiosos e associações religiosas.

O desafio é amplo no intuito de entender a dinâmica, o movimento e as alternativas possíveis de organização sociocultural no campo religioso no litoral paranaense, qual seja: as crenças e práticas dos povos originários e das populações tradicionais; o rito católico, protestante, (neo)pentecostal; os movimentos religiosos emergentes, seitas e associações religiosas; as agências religiosas de pregação de serviços, entre outras, em que o sentido de pertencimento do indivíduo está

relacionado à sua cultura, à comunidade local e aos aspectos de socialização da mesma.

Além disso, neste campo religioso há permanências históricas, institucionalizadas e de grande significado, como a hegemonia católica por meio das suas congregações religiosas, do poder eclesiástico diocesanas nas suas relações de poder local e estadual, a proliferação de igrejas pentecostais e protestantes na região, *etc.*

No litoral, ocorre ainda uma predominância histórica, de longa duração, do catolicismo de conquista e domínio colonial português no processo de evangelização dos fieis, em outro contexto. Ao considerarmos a identidade coletiva na revitalização das religiões dos povos originários e das populações tradicionais em sua resistência e mobilização, estes buscam ressignificar suas práxis em organizações comunitárias e de fé expressivas. No entanto, ocorrem elementos de permanência da estrutura eclesiástica católica, por meio de sua diocese e demais ramificações administrativas paroquiais, de assistência social e pastoral, que conservam elementos de um catolicismo tradicional⁷⁶ europeu, embora se considere neste caso, ações isoladas de religiosos e religiosos, de leigos e leigas militantes em pastorais sociais.

Cabe aqui salientar, que na teologia tradicional, a salvação é teorizada por meio do catecismo católico, priorizando a memorização e apreensão da doutrina. Ocorre uma dupla redução: da alteridade em relação a algo conhecido a ser contemplado no essencial, e da exterioridade para a interioridade de um mundo particular, intimista e de negação de qualquer outra realidade mundana. Segundo Dussel (1984, p. 156), esta teologia parte da centralização do “eu penso teológico” tornando-se um saber, porque “[...] se a fé é pensar a doutrina, a teologia é pensar o pensado”. É uma teologia que se fragmenta e reduz a análise sobre o pobre a partir da reflexão já feita.

Diga-se de passagem, que entre os católicos confessionais voltados à tradição da Igreja e aqueles que defendem uma práxis social e política na realidade histórica, como aqueles inclinados ao discurso da teologia da libertação, há também

⁷⁶ A teologia européia representava os valores de uma sociedade sustentada pelas classes dominantes expressando-se na tradição ocidental do pensamento filosófico e teológico. A concepção da pessoa humana era voltada à transcendência que lhe atribui direito e deveres, e enquanto tal, o converte a uma realidade anterior ao nascimento e organização da sociedade civil e do Estado. Desta forma, o mundo e a história são envoltos por uma entidade superior, um espírito, caracterizando-se a história como cópia imperfeita do mundo celestial.

um grupo intermediário de leigos que se identificam com serviços religiosos anônimos e ações de caridade. Este tipo de individualização da prática pastoral, em sentido geral, diverge do modelo do leigo militante e comprometido, mas não pode ser ignorada a presença deste agente religioso atraído pela ação social⁷⁷ na estrutura administrativa das paróquias católicas do litoral paranaense.

Esta heterogeneidade religiosa aqui apresentada se dá historicamente na região. É um campo de tensões, associado evidentemente às desigualdades sociais. Ao resgatarmos a afirmação de Pe. Miguel, no início desta *subseção*, que a realidade do qual está inserido no litoral “[...] não tem jeito de mudar”, e ao delinear alguns desafios no campo religioso costeiro, estes, por si só, demonstram a relevância do debate e o sentido da sua escolha: o inconformismo.

A necessidade de reinventar as experiências, confrontando-as com sistemas religiosos e de poder constituídos que nos são impostas, com as experiências religiosas das populações tradicionais no litoral, cuja “ausência” é produzida, e a “emergência” reprimida, a reinvenção do presente, necessita de “tradução”, conforme análise de Santos Souza (2002), pois esta dá sentido, objetiva a emancipação e a possível transformação da realidade.

⁷⁷ A *ação social* é uma terminologia empregada na Igreja Católica e deve ser entendida aqui enquanto atividades de caridade e fraternidade dos movimentos religiosos católicos, como o clube de mães, o apostolado da oração, o grupo de jovens etc., não se traduzindo, necessariamente, em pastoral.

Parte 2

“A gente não se vê fora daqui. [...] A Ilha é tudo! Não consigo me imaginar morando em outro lugar fora da Ilha. Para passear, posso ir a outro lugar. Mas, para viver só se for na Ilha. É uma relação de amor com o lugar em que vivo. A Ilha é o nosso paraíso!”

*Sr. André, pescador artesanal
Ilha do Mel, Paranaguá*

5 DETALHANDO PROCEDIMENTOS DO CAMPO DE PESQUISA

Uma narrativa sobre o campo religioso na Ilha do Mel sinaliza compreender como as lideranças e fieis das igrejas se reconhecem em suas crenças e na prestação de bens e serviços. Neste sentido, este capítulo ao mesmo tempo em que especifica metodologicamente as atividades da pesquisa de campo, traz detalhamento por meio do resultado das entrevistas, sobre a motivação e a identificação do fiel e leigo com suas igrejas.

5.1 Pelas trilhas e vilarejos da Ilha do Mel: as atividades de campo

Viajar a Ilha do Mel e conviver com os atores no estabelecimento de laços possíveis em uma mesma ilha, durante a investigação, foi um grande aprendizado. Com essa intenção iniciei as atividades de campo no conhecimento do lugar e não, inicialmente, de seu reconhecimento. Refiro-me ao verbo transitivo direto *conhecer*, pois não se tratava de experiências esporádicas do pesquisador no intuito de coletar dados, pois, até então, minha relação com a Ilha tinha por referência o turismo e o lazer. No entanto, o ato de conhecer, do latim *cognoscere*, traduz noção, saber, convivência, informação sobre o lugar, aproximação à complexidade dos nativos e do seu território. Enquanto premissa difere-se de reconhecer, do latim *recognoscere*, que revela conhecer de novo, em outro tempo, perfilar e verificar uma realidade próxima. Foi necessária uma inserção maior para a investigação. As atividades foram todas desenvolvidas pelo pesquisador no período de janeiro de 2012 a janeiro de 2014.

Considerando-se a trajetória do pesquisador e as discussões em torno da memória e temporalidade da Ilha do Mel, já mencionados na Seção 2 deste trabalho, soma-se a percepção da complexidade da Ilha. O ponto de partida para contato dos atores e agentes religiosos, não bastava somente às indicações de descendência de pescadores artesanais ou de ofício dos mesmos. Na Ilha, a sua população possui relações diversas de parentesco, que não necessariamente possuem o mesmo tronco familiar.

Turistas de muitos lugares, parnanguaras, curitibanos, moradores dos balneários, guaraqueçabanos, e muitos outros rostos, de vários destinos, residem na Ilha. Ao caminharmos pelas vilas e trilhas, morros e praias, a noção de espacialidade torna-se bem maior do que se apresenta na cartografia. São 2.762 ha. em um perímetro de 35 km aproximadamente, considerando-se a floresta de mata atlântica, restingas, manguezais, praias e os vilarejos de Fortaleza, Nova Brasília, Encantadas, Farol e Praia Grande, instituídos pela legislação com pouco mais de 100 ha. de uso e ocupação. Nas narrativas das fontes e da publicidade oficial que se faz da Ilha, a vila da Ponta Oeste e as experiências da sua população tradicional são pouco mencionadas, sendo critério conhecê-la.

Logo, na estação de embarque de Pontal do Sul, é comum encontrarmos embarcações com motivos religiosos; indícios na materialidade de elementos da pesquisa, como a imagem abaixo:

IMAGEM 3:

Embarcações comerciais com finalidade de transporte de passageiros entre Pontal do Sul e a Ilha do Mel, Paranaguá



Fonte: WESTPHAL, 2014.

Na medida em que ocorriam contatos com moradores e nativos, percebi quão complicado era identificar e compreender sua população tradicional. Há um hibridismo cultural nas relações sociais e de parentesco. Portanto, a aproximação da

realidade foi lenta e de difícil entendimento. Não se tratava simplesmente de identificar agentes religiosos, leigos ou lideranças e fieis que confessavam um credo, em denominações religiosas distintas, mas entender a lógica que subjaz tais relações para a compreensão da complexidade do campo religioso.

O contato com os atores revelavam a categoria de “modo de vida” como um recorte inicial do campo social e religioso, para a realização de pesquisa qualitativa e o emprego da técnica de entrevistas. Estava convencido disso! As observações iniciais e a fase exploratória da pesquisa indicavam tal caminho. No entanto, tal categoria tornou-se inviável quando não responderam a certas indagações, pois poderia englobar qualquer sujeito que por livre escolha tornou a Ilha uma opção e um estilo de vida ou o seu oposto, com categorias diversas entre um ponto e outro, podendo perder o foco de análise sobre as práxis dos diferentes atores da população tradicional.

Olhar no fundo dos olhos das pessoas, ouvir suas histórias de vida, sonhos, sentir o cheiro das pessoas e do suor do trabalho, suas crenças, foi constante, em diferentes ambientes: no bar, no mercado, no quintal das casas, na pousada, nas trilhas, sob as árvores, nas igrejas, no barco, etc., e contribuíram significativamente nas atividades de pesquisa. A receptividade e a acolhida predominaram nas relações com os nativos. Como ilustração, Dona Ana que trabalha na lanchonete do Terminal de Embarque da Vila de Nova Brasília é uma senhora descontraída, muito simpática e atenciosa que não mediu esforços em contribuir. Na medida em que íamos nos conhecendo, se sentia valorizada com os testemunhos e procurava contribuir com informações. Sempre perguntava: “*___ o que mais você quer saber?*”

No entanto, nem todos os contatos foram amistosos. Muitas resistências para as entrevistas foram identificadas, desde pastores a pescadores artesanais; outras, não foram possíveis.

Nas andanças pela Ilha, em seus vilarejos, as fontes e o contato com os nativos me fez perceber que a “identidade” era a categoria a ser perseguida, pois esta traz em seu germe a ideia de pertença e o reconhecimento desta pelo grupo social. Com isso, a pesquisa assumiu um novo recorte, a ser descrito na *subseção* posterior.

Para tanto, desenhar o campo de pesquisa e seus respectivos sujeitos foi possível quando discernia conceitos e concepções teóricas associadas à realidade da Ilha. Duas situações foram fundamentais na tese para clareza teórica do campo

religioso na Ilha do Mel no processo de pesquisa: 1) a construção de uma síntese sobre a historicidade da Ilha do Mel, na perspectiva da sua memória e temporalidade; e 2) o estado da arte realizado na leitura da produção acadêmica de teses e dissertações sobre a Ilha do Mel, no período de 1954 a 2011. Objeto este, de estudo do campo intelectual, que não prosseguiu no avanço da pesquisa, mas que é ponto de partida. Portanto, na pesquisa de campo, foi comum encontrarmos várias influências de confissões religiosas e midiáticas no cotidiano das pessoas, na sua relação com a natureza, assumindo sentido polissêmico.

5.1.1 Ao encontro dos atores

A opção metodológica do uso de técnicas de pesquisa qualitativa foi pela entrevista, explicitada no item 1.4.1, intitulado *Construindo Caminhos: procedimentos de pesquisa e de análise*. Por coerência teórica, entendemos que, ao lidarmos com a subjetividade do campo religioso e na intimidade dos sujeitos, das suas crenças religiosas e das tensões imbricadas, pela importância dos depoimentos, não caberia aplicação de questionários, independentemente do procedimento a ser adotado.

Nesse sentido, a partir da aproximação da realidade dos nativos e das relações estabelecidas com os demais sujeitos na Ilha, construiu-se o formulário de autorização ou “*Termo de Consentimento de Entrevistas*”. Este possui dois campos distintos e correlatos: o primeiro parágrafo explicita ao entrevistado a finalidade da pesquisa; o segundo solicita autorização informando que a entrevista “(...) *será realizada com procedimento ético na preservação da informação, da integridade do(a) entrevistado(a) e de seu nome, utilizando-se de abreviatura ou primeiro nome para citação textual e indicação bibliográfica*”⁷⁸ [grifo nosso].

Para a pesquisa foram definidos dois tipos de entrevistas: as *estruturadas* e as *semiestruturadas* em um total de 25 depoimentos.

⁷⁸ Como forma de preservação dos entrevistados, principalmente a população tradicional e as lideranças religiosas leigas, as entrevistas foram identificadas somente com o primeiro nome, conforme formulário de autorização, cabendo ao entrevistado indicar como deveria ser identificado, considerando-se que o pesquisador tenha lista completa dos nomes. Este procedimento foi aplicado na tese em citações e referências.

A opção desta pesquisa foi ao identificar os grupos religiosos na Ilha, dos diferentes atores, passo foi dado à compreensão da atuação dos mesmos no campo religioso e as relações de tensionamento e de poder estabelecidas. No caso, todo grupo religioso pode tornar-se uma igreja a partir do momento em que ocorre entre seus membros princípios de inclusão e exclusão, de acordo com critérios de participação que vão identificando seus sujeitos. Tais critérios podem estar relacionados à regularidade de frequência ao culto ou a missa, a diversidade de pastorais, os sacramentos, o engajamento, entre outros. Estabelecer vínculos que envolvam interesses comuns, embora conflitivos, entre o agente coordenador, os leigos e a comunidade religiosa (fieis), torna-se ponto fulcral para a compreensão das relações sociais e de poder estabelecidas.

Na atualidade, o campo religioso na Ilha do Mel apresenta 4 (quatro) igrejas ou denominações religiosas: a designada de evangélica embora seja de confissão *pentecostal clássica*⁷⁹ (Igreja Evangélica da Assembleia de Deus); a *pentecostal de segunda onda*⁸⁰ (Igreja Pentecostal Deus é Amor); a *neopentecostal*⁸¹ (Igreja Bola de Neve) e a *católica* (Igreja Católica Apostólica Romana).

A *Assembleia de Deus* iniciou suas atividades na Ilha a aproximadamente 10 anos na Vila de Encantadas. Conta o pastor André (2013, p. 2) que o trabalho de evangelização foi crescendo e a direção da Igreja, em Paranaguá, “(...) viu a necessidade de iniciar um trabalho aqui”. Organizaram-se em casa pastoral, na metodologia de formação de lideranças locais para que os mesmos proliferassem os serviços religiosos e a celebração dos cultos. Nos primeiros dois anos não havia atividades pastorais definidas e a presença do agente religioso residindo na Ilha. De

⁷⁹ Compreende a primeira onda do movimento pentecostal no Brasil ou a fundação e difusão das Igrejas da Congregação Cristã no Brasil e as Assembleias de Deus, entre os anos de 1910 e 1950, reconhecendo-se em crenças que rejeitam valores mundanos. Em linhas gerais, acreditam no batismo no Espírito Santo dando ênfase a um ascetismo exacerbado.

⁸⁰ São chamadas de deuteropentecostais ou de segunda onda do pentecostalismo no Brasil, a partir dos anos 1950, no qual enfatizam entre outros princípios do pentecostalismo a cura divina e as profecias entre as massas.

⁸¹ São identificadas como igrejas da terceira onda ou do movimento pentecostal no Brasil. Volta-se a um público jovem e descontraído. Rompem com as tradições religiosas, costumes, dogmas e doutrinas. Valorizam a castidade antes do casamento; baseiam-se na Bíblia enquanto fundamento maior e procuram adorar a Deus para que opere milagres e mudanças na vida do crente.

lá para cá, já tiveram três jovens pastores⁸², havendo rotatividade entre os mesmos a cada período de 3 a 5 anos.

Está organizada em células ou departamentos centrada na ideia de trabalhar o “indivíduo”: o *infantil*, nominado de “cordeirinhos”, pois acreditam que a grande maioria das crianças que residem na Ilha, os pais não são evangélicos. Além deste, os departamentos da *pré-adolescência*, da *adolescência*, da *juventude*, e dos *adultos*. O trabalho na Ilha volta-se prioritariamente aos adolescentes e a juventude, pelos seguintes motivos:

Eles acabam tendo essa liberdade a mais de estarem um pouco soltos. Com isso, acabam sendo criados no meio dos tios, dos avós e ficam com uma liberdade a mais do que os adolescentes e jovens da cidade. Essa liberdade influencia muita coisa errônea como outros costumes, que vem de fora. (...) Mas, também, com esses costumes vem uma libertinagem. (...) Tem algo errôneo, que eles acabam inserindo para os nossos adolescentes. (...) É onde que os nossos filhos e os filhos dos nossos irmãos (*da Igreja*) presenciam isso. Então, isso acaba sendo tão costumeiro, que daqui a pouco estará adotando essa mesma cultura, essa mesma vontade. Aí vem a importância do crescimento, dos valores, do ensinamento da Igreja, da Palavra de Deus. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p.4).

Segundo o agente religioso, o enfoque foi de possibilitar formação com a doutrina evangélica na família, na escola e no trabalho. A ideia das “células ou departamentos” é ilustrada na simbologia de estarem inteiradas ao “corpo” no intuito de sua integração, reprodução e expansão dos serviços religiosos de cunho assistencialista e de evangelização. Nos finais de semana, algumas lideranças e o pastor trabalham com “disque-frango à bicicleta” no atendimento aos turistas, no barracão anexo ao templo.

Já a Igreja Bola de Neve iniciou suas atividades em célula, há 8 (oito) anos na Ilha do Mel, localizada na Vila de Nova Brasília, com a finalidade de assumir desafio de evangelização através do seu carisma, a juventude. Após algum tempo, os cultos foram realizados na Praia Grande na casa dos membros da igreja. Para o pastor Glauco, a partir do seu discernimento vocacional, no projeto eclesial, a proposta da Igreja é firmar presença no litoral paranaense:

(...) Deus começou a me dar direções, começou a falar comigo. Ele falava: ___ Paranaguá, seria uma igreja como mãe para o Litoral. (...) Hoje tá lá: Guaratuba, Matinhos, Ipanema, a Ilha do Mel, e fazemos reuniões na praça

⁸² Pastor Erik, pastor Jackson e, atualmente, pastor André.

mesmo. Não tem lugar! Deus não impede de ser adorado. Morretes e Antonina também.

(...) Nós queremos entrar nos 7 municípios. Em Guaraqueçaba, até o momento, ainda não temos uma direção de Deus para estar indo até estes lugares. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 5).

As atividades de cultos aos sábados iniciaram-se antes da inauguração da Igreja Bola de Neve em Paranaguá. Inicialmente, não tinham sede e realizavam as reuniões em uma pousada, da qual a proprietária havia se convertido, atraindo turistas e moradores. A formação das primeiras lideranças e de fieis foi paulatina. A finalidade era a implantação de atividades pastorais voltadas aos nativos por se perceberem em “um sentimento de inferioridade”, complementa o pastor. A igreja volta-se às atividades com as crianças, as mulheres, realiza gincanas, visita às famílias e organiza grupo de oração (célula), teatro e culto religioso. Possui público pequeno, com poucas lideranças e três diáconos recém-ordenados para participação ativa e engajamento religioso na Ilha.

O catolicismo na Ilha do Mel é de tradição colonial portuguesa, retomado pelos projetos de missões populares com os padres marianos e redentoristas, principalmente dos anos 1980 em diante. Nos anos 1990 esteve sob cuidados dos padres diocesanos de Guaraqueçaba e da irmã Agostinha, religiosa que visitava a Ilha, esporadicamente, durante o ano ou no período de férias, para formação da catequese. Além disso, os padres marianos realizavam trabalho pastoral nas ilhas, entre elas, a do Mel, e mantinham contatos com o bispo.

Enquanto extensão de uma estrutura administrativa paroquial, na Ilha, esta possui capelas nos vilarejos atreladas a Paróquia de Nossa Senhora dos Navegantes, na Ilha dos Valadares, em Paranaguá. No entanto, é a primeira vez que um padre reside na Ilha do Mel por período de quase 10 (dez) anos. No início dos anos 2005, os leigos alugaram uma casa para o padre Miguel no Farol, o qual direcionou suas atividades à realização dos sacramentos do batismo, eucaristia, crisma e matrimônio em seis comunidades. Após algum tempo, conseguiu recursos dos organismos religiosos internacionais para a construção de uma Casa de Missionários na Vila de Encantadas, onde reside atualmente com uma freira (irmã religiosa).

A organização pastoral gira em torno das atividades de sacramento e da missa alternada, semanalmente, nas capelas, e quando da organização das festas

dos padroeiros. Buscou-se implantar as CEB's, mas não houve identificação dos fieis ao projeto pastoral. A interpretação do padre Miguel (2013, p.4) para o esvaziamento das pastorais e do engajamento das lideranças no serviço religioso, deve-se ao seguinte fato: “a análise que faço é que tendo duas gerações sem presença, se perdeu completamente o sentido religioso. Mas um sentido religioso de não ter religião nenhuma”. Percepção esta, a ser discutida nas subseções seguintes.

Por fim, entre os pentecostais há presença da Igreja Deus é Amor na Vila de Nova Brasília há quase duas décadas. O trabalho de organização da igreja segue a mesma metodologia das demais igrejas pentecostais, ou seja, a formação de pequenos núcleos familiares de oração identificados por “célula”. O templo religioso foi reconstruído há alguns anos atrás, devido ao período de ressaca que avançou à praia e as fortes tempestades que destruíram a sede. O número de participantes obreiros é muito reduzido há vários anos, não ultrapassando a 6 ou 7, podendo chegar a 10 em período de alta temporada, demonstrando dificuldades de renovação do quadro, conforme depoimento abaixo:

A dificuldade maior é fazer as pessoas participarem da Igreja. Como Jesus não quer que nenhuma alma se perca, porque por Ele todos se salvariam, começamos a pensar sobre o nosso trabalho e aguardarmos um pouco. Veja, todo mundo quer a benção, mas não quer o Dono da benção. Veja, a Igreja deve ser conhecida pelas revelações. As pessoas procuram de imediato a Igreja para receberem um livramento e, depois, tudo acabou. (DONA MÉRÍ, 2013, p. 2).

A igreja está organizada com agenda semanal dos ritos e do culto, além do trabalho de evangelização nas famílias. Procuram não se envolver em temas políticos e ambientais da Ilha e não atuam em pastorais de cunho social.

Cabe aqui salientar que na Ilha do Mel, além dessas denominações religiosas há a presença pentecostal da Igreja Congregação Cristã no Brasil, particularmente na Ponta Oeste. Estes, antes da criação da Estação Ecológica na Ilha do Mel, já estiveram organizados com dois templos, um na Vila de Encantadas e outro na própria Ponta Oeste, migrando os fieis para outras denominações com ao longo dos anos. Atualmente, a comunidade evangélica participa dos ritos em várias igrejas de Paranaguá. Pelo fato de não manterem organização eclesial/institucional na Ilha, não foi critério a realização de entrevistas em relação às demais. No entanto, as fontes indicaram outros elementos significativos para a compreensão do campo

religioso, como a luta em torno dos direitos culturais da comunidade de pescadores artesanais em torno do seu território, sobressaindo-se os depoimentos destes.

Na Ilha há também sujeitos indefinidos no campo religioso, entendidos aqui como católicos não praticantes ou de um pluralismo maior: curandeira, católica e convertida evangélica; adeptos de igrejas neopentecostais de massa pela mídia; romeiros católicos, entre outros.

Nesta subseção, a explicitação acima buscou situar o leitor sobre a aproximação dos sujeitos, considerando-se, até o momento, a opção pelas entrevistas estruturadas e semiestruturadas, a elaboração do formulário de autorização das mesmas, certos elementos da descrição das igrejas presentes na Ilha e de outras manifestações de credo no campo religioso. Neste sentido, na sequência, torna-se importante a explicitação de algumas definições sobre o público alvo.

A pesquisa voltou-se a algumas categorias religiosas distintas e correlatas, para a compreensão do campo religioso na Ilha do Mel: a) os leigos ou lideranças religiosas, b) os fieis, c) os clientes e d) o agente religioso.

Entende-se por *leigos* os indivíduos que participam com regularidade, de modo rotineiro, nas práticas sacramentais e possuem relevante engajamento nas atividades ou serviços religiosos. Estes se consideram “igreja” e são afiliados por meio dos ritos de ingresso e por uma caminhada pastoral. São sujeitos compromissados, desempenham função exponencial, mesmo sem a presença da autoridade religiosa. Procuram manter vínculos e são selecionados pelos agentes religiosos, tendo denominações variadas como obreiro, leigo consagrado, ministro da eucaristia, ministro extraordinário, coordenador, articulador, diácono, etc.

Os *fieis* são considerados o público maior ou a massa de uma igreja. São usuários dos serviços religiosos sacramentais em nível coletivo e individualizado e dificilmente desenvolvem militância ou engajamento pastoral. Embora haja uma variação da tipologia do fiel, desde aquele que participa esporadicamente dos cultos pentecostais ou da missa católica ao beato carismático, há de se considerar que este não é produtor dos serviços religiosos, mas é consumidor. No campo religioso da Ilha do Mel, o fiel encontra-se entre o leigo engajado militante e o cliente consumidor dos bens e serviços religiosos.

Os *clientes* procuram um grupo alternativo de agentes religiosos como a benzedeira e a mateira/ervateira identificados na Ilha, mas sem nenhum compromisso de afiliação religiosa. Seu interesse volta-se a necessidades pessoais ou dificuldades momentâneas. Neste caso, não possuem exclusividade com grupos religiosos, sendo consumidores de práticas tanto coletivas quanto individualizadas da religiosidade popular, por exemplo, a cartomancia.

O *agente* religioso é o especialista, o profissional do sagrado ou autoridade religiosa, muitas vezes remunerada, entendido na Ilha pelo bispo emérito, o padre, os pastores e a benzedeira, em que buscam manter interesses diversos e difusos com as exigências de consumo dos bens e serviços religiosos dos leigos, fieis e clientes. Há também interesse de reconhecimento da autoridade religiosa e de legitimação do seu poder na comunidade. Neste sentido, observemos o quadro abaixo:

QUADRO DEMONSTRATIVO 2:
Agentes religiosos identificados na Ilha do Mel

Grupo religioso	Agente religioso(a)	Atividade profissional anterior	Atividade profissional atual	Lugar de origem
Igreja Assembleia de Deus	pastor	trabalhador portuário	sacerdote pentecostal	Paranaguá
Igreja Deus é Amor	pastor	-	sacerdote pentecostal	-
Igreja Católica	padre	seminarista católico	sacerdote católico	Cúneo (Itália)
Igreja Bola de Neve	pastor	operário montadora	sacerdote pentecostal	São Paulo
Benzedeira adventista	benzedeira	pescadora artesanal e trabalhadora doméstica	agente adventista autônoma	Ilha do Mel (Paranaguá)

Fonte: WESTPHAL, 2014.

Diante do exposto, algumas considerações são importantes antes de prosseguirmos com o detalhamento das entrevistas e dos atores.

O levantamento de fontes e a aproximação dos atores para a realização dos depoimentos observou-se algumas peculiaridades do campo religioso na Ilha do Mel, que não poderia ser aplicado o rigor do método bourdieuniano, sendo opção do

autor um recorte diferenciado à realidade local, mantendo-se adaptação e procedimento científico. A primeira dificuldade foi organizar na tipologia das categorias acima enunciadas, classificações amiúde por idade, situação econômica, escolaridade, entre outros, por tratar-se de situações específicas do campo. Por exemplo, na Ilha, identificou-se somente uma benzedeira e uma mateira/ervateira. A identificação da benzedeira só foi possível momento antes da conclusão deste trabalho para a localização da clientela de turistas e moradores locais para novas entrevistas. Outra situação refere-se à Igreja Deus é Amor, que possui leigos, porém não tem fieis adultos que participam com regularidade dos cultos e nos departamentos, pelo fato do quantitativo de membros da igreja.

Tal situação adversa, entre outras, criaria uma ramificação de circunstâncias e variáveis, do qual o pesquisador poderia perder o foco central de análise do campo religioso, ao prender-se na coleta de dados relevantes, porém, não centrais.

Com isso, foi necessário tomar opção, fazer partido.

De modo cuidadoso, observou-se que o fio condutor em coerência com a teoria utilizada foi à identidade. Neste caso, esta categoria de análise é basilar na busca do levantamento de informações: 1) a busca de sentido religioso, entre os fieis e 2) e as relações de conflito e poder em torno dos discursos religiosos ambientais entre uma racionalidade econômica produtiva e uma racionalidade ambiental. Desta forma, o pesquisador poderia cometer exageros 'pecaminosos' ao considerar que as entrevistas estruturadas teriam por público a separação em gênero e faixa etária, com públicos diferenciados, entre outras características.

Cabe aqui salientar que o critério aleatório para as entrevistas estruturadas voltou-se a identidade, conforme definições acima de leigo e fiel, não tendo por critério a memória. Como ilustração, a Igreja Bola de Neve na Ilha, não se identificou durante a pesquisa de campo, fiel participante com idade igual ou superior a 60 anos de idade.

Assim sendo, embora as entrevistas estruturadas, por critério, tenham sido realizadas para o fiel e o leigo de cada denominação religiosa, conforme roteiro, estas foram analisadas de forma agrupada em questões que tenham proximidade de informações. Neste caso, as denominações de *evangélico*, *pentecostal* e *católico* foram empregadas durante a análise, respeitando-se interesses dos grupos e percepções de cada um.

Para as entrevistas semiestruturadas dois grupos foram pesquisados: os agentes religiosos e os atores da população tradicional. Os primeiros foram entrevistados, exceto um pastor que se negou a dar testemunho. O segundo grupo tomou-se por critério a memória, com idade igual ou superior a 60 anos, no detalhamento abaixo da subseção 5.1.4. Cabe aqui salientar que os indivíduos entrevistados também estão integrados as categorias de agente, leigo ou fiel descrita acima.

Em resumo, as entrevistas estruturadas foram utilizadas para o fiel no entendimento da busca do sentido religioso, conforme critérios e indicação dos atores nos itens subsequentes. Para os leigos, adotou-se também a realização de entrevistas estruturadas, porém com o intuito de verificação de elementos discursivos, dos conflitos ambientais e de poder na Ilha. Para as entrevistas semiestruturadas, dois grupos foram envolvidos: as autoridades religiosas, sendo critério a entrevista aos mesmos e de alguns atores da população tradicional, tendo por critério a memória. Desta forma, elaborou-se formulário de consentimento de entrevista, citado anteriormente. Por fim, adotou-se por opção a identificação de um fio condutor para estabelecer critérios das entrevistas, ou seja, a identidade, explicitando-se os motivos de tal escolha.

5.1.2 Entrevistas estruturadas

O público alvo das entrevistas estruturadas foi o voluntariado religioso, compreendido enquanto lideranças leigas e para os fieis das Igrejas a) Evangélica Assembleia de Deus, b) Pentecostal Deus é Amor, c) Bola de Neve e d) Católica Apostólica Romana. Para a realização destas, organizaram-se dois roteiros⁸³, aplicados em momentos distintos, mantendo o mesmo procedimento e de questões para todas as lideranças leigas, antes e após qualificação de tese.

a) O primeiro roteiro⁸⁴, para os leigos, voltou-se a perguntas sobre “a ação pastoral” e o entendimento das relações conflitivas de poder político, econômico e

⁸³ Os roteiros das entrevistas estão anexos a este trabalho.

⁸⁴ Roteiro aplicado antes da qualificação de tese.

dos problemas ambientais da Ilha dirigidas em torno de uma racionalidade econômica produtiva e de uma racionalidade ambiental. Neste caso, 8 (oito) entrevistas foram aplicadas e transcritas na íntegra, no critério de dois entrevistados por denominação religiosa.

b) Após qualificação, novamente adotou-se novo roteiro, para o fieis, e contemplou-se questões sobre “a busca do sentido religioso”, sendo aplicadas 8 (oito) entrevistas, com o mesmo critério de duas lideranças para cada Igreja.

O público entrevistado é nativo em sua maioria e desenvolvem atividades de trabalho em casa, na pesca, como carrinheiro, ajudante de serviços gerais, e possuem vínculo empregatício temporário em pousadas, lanchonetes, restaurantes e salão de beleza.

Neste sentido, 16 (dezesesseis) entrevistas estruturadas foram realizadas entre leigos e fieis. Cabe aqui salientar, que houve um processo de saturação. Nosso entendimento é que em uma pesquisa qualitativa, esta indica o instante em que o acréscimo de novas informações ou dados na pesquisa, não altera mais a compreensão do fenômeno estudado, como forma de demonstrar a validade de um conjunto de observações, indicando o momento de parar.

5.1.3 Entrevistas semiestruturadas

Os sujeitos entrevistados estão distribuídos em dois grupos diferentes: as *autoridades religiosas* e os *atores da população tradicional*, em um total de 9 (nove) depoimentos.

Desta forma, consideraram-se como autoridades religiosas aquele que tem poder de tomar decisões ou que o poder seja atribuído a ele, de comandar e agir. Frisa-se aqui, que os agentes entrevistados possuem práxis na Ilha do Mel. No caso, identificou-se as seguintes *autoridades religiosas*, em um total de 5 (cinco) depoimentos⁸⁵:

- i) Pastor Glauco, 33 anos⁸⁶, da Igreja Bola de Neve;

⁸⁵ Destaca-se, que o pastor da Igreja Pentecostal Deus é Amor não autorizou a realização da entrevista.

⁸⁶ A idade dos entrevistados corresponde à época da realização das entrevistas.

- ii) Pastor André, 34 anos, da Igreja Evangélica Assembleia de Deus;
- iii) Padre Miguel, 79 anos, da Igreja Católica Apostólica Romana;
- iv) Dom Alfredo Novak, 83 anos, bispo emérito católico da diocese de Paranaguá.
- v) *Vó Landinha*, nativa, 76 anos, a única benzedeira da Ilha.

Da população tradicional, após pesquisa exploratória, foram realizados 4 (quatro) depoimentos de nativos, adotando-se por critério a memória, atendendo além do roteiro, a valorização de elementos significativos das histórias de vida:

- i) *Dona Dircéia*, nativa, 60 anos, pescadora artesanal, criadora de ostras, evangélica militante no reconhecimento do direito cultural do território tradicional e presidenta da Associação de Pescadores da Comunidade Ponta Oeste da Ilha do Mel;
- ii) *Sr. Luciano*, nativo, 83 anos, é o pescador artesanal mais antigo da Ilha do Mel em atividade;
- iii) *Sr. Cesário*, nativo, 68 anos, pescador artesanal e *Dona Juraci*, nativa, 66 anos, pescadora artesanal, por tratar-se de uma questão de gênero de um casal de pescadores;
- iv) *Dona Zeli*, nativa, 60 anos, mateira/ervateira, cartomante e coletora de lixo reciclável.

5.1.4 “Os daqui”: apresentando os atores da população tradicional

Para esta *subseção*, optou-se dar ênfase a apresentação dos atores da população tradicional entrevistados, sobre aqueles que se declaram como os “daqui”, nascidos na Ilha e reconhecidos pelo grupo social em suas tradições, e não “os de fora”, na referência a turistas, proprietários, veranistas, gestores públicos e moradores em geral. Os apontamentos de campo na realização dos depoimentos constituem-se elementos indispensáveis das suas histórias de vida, com a finalidade de situarmos o leitor em relação as suas manifestações, representações religiosas e socioculturais. Segue abaixo, os entrevistados.

a) Sr. Luciano

Durante a pesquisa exploratória na Ilha do Mel, conheci o Sr. Luciano, nativo, pescador artesanal, de 83 anos, viúvo e homem de grande sabedoria e experiência. Tem por hábito fazer o *lance* e matar os peixes para consumo diário ou quando algum turista “pede peixe fresco”. Relata que seus filhos moram em Guaratuba e trabalham na balsa⁸⁷, em que considera uma boa firma, “gente boa, gente boa”. Estava encantado com os turistas e mostrava o vôo dos parapentes no morro da Vila de Encantadas. Em uma das idas à Ilha do Mel, encontrei-o na praia, por indicação de Dona Ana, limpando uma canoa antiga, sem motor. Começamos a conversar e me convidou a pescar, quando realizamos a entrevista no mar.

b) Dona Zeli

No período da pesquisa de campo, o contato realizado com vários nativos e lideranças religiosas em todas as vilas visitadas da Ilha residiam no esforço de ter conhecimento se havia práticas de benzimento, rezas, mateiras, no intuito de buscar aproximação, por critério e indício de fonte. Já havia desistido! Quando, em uma conversa informal com o pastor da Assembleia de Deus, este, mencionou que “uma das irmãs da sua comunidade”, convertida recentemente à Igreja, “era benzedeira”, pois “se encontrou na Palavra e não poderia mais fazer trabalho de perdição⁸⁸”. Referia-se a Dona Zeli, nativa, de 60 anos, mateira/ervateria e cartomante. Mulher sofrida e arrimo de família. Com pouquíssima oportunidade e baixa escolaridade, é filha de pescador artesanal e nativa da Ilha. Atualmente, é coletora de lixo reciclável na Ilha do Mel.

Quando lhe perguntei se era benzedeira e cartomante, disse que foi “por toda a vida”, mas que há 2 anos não mexia mais “com isso” e que não contasse nada ao

⁸⁷ O D.E.R. (Departamento de Estradas e Rodagens) concedeu a Empresa F. Andreys, desde 1996, o transporte coletivo aquaviário de veículos e passageiros no sistema *ferry boat*, na travessia da baía de Guaratuba.

⁸⁸ Cabe mencionar como apontamento, o fato do pastor, a princípio, resistir em passar o nome da “irmã”. Na minha frente, telefonou a Dona Zeli, na Vila de Encantadas, e me apresentou como uma pessoa de bem, o qual já tinha conversado comigo e era uma “pessoa de Deus”. Afirmou: “___ a irmãzinha pode conversar com o professor... Ele vai lhe fazer algumas perguntas sobre a sua crença, mas, como agora, Jesus lhe salvou em nome do Senhor Jesus, pode falar com ele sobre a Igreja”. Disse a ela, que também ia lhe fazer algumas perguntas sobre quando era benzedeira e jogava cartas, mas, isso hoje não tinha mais importância, porque a “irmã” já tinha encontrado Jesus... Completou: “___ pode falar que lhe dou minha autorização...”

pastor do que ia me relatar. No início da entrevista, timidamente, identificava-se como cartomante. Ao longo da mesma, foi se soltando e expressando seus saberes e suas práticas de mateira/ervateira, algumas de benzimento e de cura. Sentamos embaixo de um pé de limoeiro, com uma jarra d'água e iniciamos seu depoimento.

c) Sr. Cesário e Dona Juraci

Nascidos na Ilha do Mel, nativos de 68 anos e 66 anos, respectivamente, são um casal de pescadores artesanais que desenvolvem atividades conjuntas de pesca na Vila de Encantadas. Recentemente se converteram na confissão evangélica de rito pentecostal. Cheguei a casa deles e esperavam ansiosos para dialogarmos sobre suas experiências, saberes e crenças religiosas. Dona Juraci, sempre ao lado de Sr. Cesário, homem de poucas palavras, fez questão de explicar que seus pais se chamavam Aristides e Maria e, desde seus bisavós, do lado de mãe e pai, nasceram na Ilha do Mel; o Sr. Cesário complementa que seus pais chamavam-se Benedito e Maria, sendo a mãe nativa da Ilha e o pai vindo do “mar de dentro de Guaraqueçaba”. Sr. Cesário encontra-se com problema de saúde (*pele*) detectado por anos a fio de muita exposição ao sol. Mesmo assim, não param de trabalhar, pois entendem que “tem que fazer o serviço”.

d) Dona Dircéia

Nativa, 60 anos, pescadora artesanal e presidenta da Associação de Pescadores da Comunidade de Ponta Oeste. O contato com a Dona Dircéia deu-se desde o início do doutorado, quando já tive as primeiras percepções sobre a comunidade tradicional de pescadores artesanais da Ponta Oeste, no qual fomos mantendo contatos esporádicos. Militante na luta dos direitos da população tradicional de pescadores artesanais da sua comunidade, no reconhecimento dos órgãos públicos do território, testemunhou com muita propriedade as lutas e grande sentimento de pertença pelo lugar em que vive, suas crenças religiosas e os saberes e práticas tradicionais da comunidade evangélica em relação às lutas dos atores pelo reconhecimento da sua população tradicional.

5.1.5 Apontamentos de campo: entrevistas com as autoridades religiosas

Passamos a indicar abaixo as autoridades entrevistadas e registros de percepções e demais anotações durante o campo de pesquisa.

a) Padre Michelângelo Ramero (Igreja Católica Apostólica Romana)

Popularmente chamado de Pe. Miguel, 79 anos, de origem camponesa e natural de Cúneo, região norte da Itália. Em 1963, na época do Concílio Vaticano II, veio para o Brasil a convite dos bispos fixando residência em Cascavel/PR. Em 1967, mudou-se para Curitiba assumindo a Paróquia de São Francisco de Assis, no bairro Xaxim, como forma de colaborar com o bispo de Cascavel na escolha de um “padre formador”, para o acompanhamento dos seminaristas de filosofia e teologia em Curitiba.

Homem politizado, muito bem relacionado e de posicionamento e convicções voltadas à construção de uma Igreja popular. Realizou seus estudos de pós-graduação na *Université Catholique de Louvain (UCL)*. Foi professor de teologia, coordenador de pastoral, pároco e exerceu o papel de intelectual orgânico⁸⁹ na mobilização dos movimentos populares, no processo de formação dos leigos e como articulador de recursos dos organismos internacionais para os projetos sociais do bairro do Xaxim, em Curitiba. Além disso, foi articulador no financiamento da campanha de candidatos do Partido dos Trabalhadores (PT) às eleições na esfera municipal e estadual à época, entre outras demandas durante as décadas de 1970 ao final de 1990.

A entrevista realizada com o Pe. Miguel aconteceu após alguns contatos no final de 2012, de acordo com a sua disponibilidade. Quando nos encontramos em sua residência (Casa Missionária), na Vila de Encantadas. Certo dia, sentamos à varanda de fundos para o quintal de sua casa, cercado de ocupações desordenadas de pequenas pousadas e residências de moradores, em uma manhã de muito calor. Muito acolhedor, antes de mais nada, começou a comentar sobre um diálogo que

⁸⁹ Categoria utilizada por Antonio Gramsci, compreendendo a opção pedagógica e política que o intelectual faz de estar ligada às classes populares a qual pertence. O intelectual não se baseia somente na eloquência das palavras para o processo de conscientização das classes populares e na formação de novas lideranças, mas volta-se, como organizador, para a participação ativa da vida prática.

teve com um leigo sobre o sentido que representou as suas lutas pastorais no bairro do Xaxim em Curitiba, em uma perspectiva latino-americana de mudanças. Falava pausadamente e refletia cada palavra sobre o assunto. Enquanto sujeito, orgulhava-se de ter contribuído para uma pequena parcela em uma determinada realidade, no qual sua experiência na Ilha teria sido também muito significativa.

b) Pastor Glauco Fernandes dos Santos (Igreja Bola de Neve)

Pastor jovem, 33 anos, paulista é responsável pelas Igrejas no Litoral. Na Ilha do Mel, desenvolve trabalho pastoral, semanal, há 8 (oito) anos. Iniciei os contatos no início de 2013, por meio de lideranças religiosas (obreiros) na Ilha. Estas, reservavam-se para dar entrevistas ou falar sobre a Igreja, bem como para contatar o Pastor que reside em Paranaguá. Inicialmente, participei de cultos da Igreja Bola de Neve por mais de 6 (seis) meses em Matinhos e Curitiba, para entender a organização e sentido religioso por meio de seus encontros semanais. Foi quando estabeleci vínculos com os obreiros, na Ilha do Mel e nas Igrejas frequentadas; realizei contato com o Pastor Glauco, que prontamente me atendeu.

A entrevista ocorreu na sede da Igreja em Paranaguá. O pastor me aguardava e gentilmente me recebeu para uma longa conversa. Inicialmente, ficou preocupado com a gravação pois é cético sobre o uso correto e ético dos depoimentos. Fiz a contextualização da pesquisa e expliquei a finalidade da entrevista, comprometendo-me a entregar uma cópia da transcrição textual na íntegra, impressa e em áudio. Neste instante, deu um voto de confiança e aceitou realizá-la. Foi a partir do contato com o pastor, que retornei ao campo de pesquisa para dialogar com os agentes religiosos da Bola de Neve na Ilha do Mel.

c) Pastor Adriano André da Silva (Igreja Evangélica Assembleia de Deus)

Após alguns meses de contato com o pastor, que prefere ser chamado de *Pastor André*, jovem, 34 anos, casado. A Ilha tornou-se o segundo desafio⁹⁰ do pastor a frente de uma congregação religiosa. A partir da aproximação do pesquisador com a comunidade dos “irmãos” da Assembleia de Deus, discutimos

⁹⁰ O pastor André foi responsável por uma congregação (comunidade de fé) da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Paranaguá, sendo transferido há 3 (três) anos para a Ilha do Mel.

informalmente com o pastor, por algumas vezes, sobre o roteiro da entrevista no intuito de compreender a complexidade das dinâmicas das religiosidades populares na Ilha do Mel. Isto possibilitou a criação de vínculo pessoal, no qual marcamos o depoimento.

Em uma manhã ensolarada, cheguei à Igreja da Assembleia de Deus, na Vila de Encantadas. Fui recebido pelo pastor André que estava cortando a grama juntamente com Renan, de 15 anos. De imediato, dirigiu-se a mim e disse:

“___ Este é meu filho!” Fez menção orgulhosa ao rapaz.

Complementa:

“___ Renan é meu filho adotivo”. Explicou que Jesus havia convertido Renan há 6 (seis) meses e, que “de lá para cá, fez várias coisas”. Complementa:

“___ O vizinho odiava Renan porque colocava som alto; hoje tira o chapéu pra ele. Eu amo esse menino. Que transformação!”

Logo, parou o serviço e foi me atender no salão da Igreja. Estava entusiasmado, pois havia conseguido uma parceria para realizar curso de teologia em nível de bacharelado, ofertado pela Igreja, mas sem reconhecimento do Ministério da Educação (MEC). Na verdade, não entendia bem o que era reconhecimento. Nas palavras dele, “o curso é muito bom e vale”. Mostrou-me as instalações simples da Igreja e da sua residência, bem como o local de formação dos irmãos. Este, por sua vez, transforma-se em cozinha comunitária onde vende frangos assados aos domingos. Possui um “disque frango à bicicleta” em Encantadas e orgulha-se por ser o único da Ilha do Mel. Renan, filho e amigo, é quem faz a entrega aos clientes...

Antes que pudesse iniciar a entrevista, começou a falar sobre os projetos de assistência social da Igreja. Estava entusiasmado. Não consegui interrompê-lo. Continuamos a entrevista na sua casa enquanto tomávamos café da manhã.

d) Dom Alfredo Ernest Novak (Bispo emérito da diocese de Paranaguá)

Dom Alfredo é estadunidense e bispo emérito de Paranaguá. Está com 83 anos de idade e sofre da doença de parkinson, encontrando-se muito debilitado e frágil em saúde, embora em completa sanidade mental.

Na ocasião da entrevista⁹¹, acompanhava Dom Alfredo, a Sra. Cristina, leiga

⁹¹ O contato com Dom Alfredo somente foi possível pela mediação do Pe. José Messias, ex-coordenador geral de pastoral da diocese de Paranaguá e reitor do Seminário Senhora do Rocio, durante a gestão de Dom Alfredo. Atualmente é pároco e reitor do Santuário Nossa Senhora de

consagrada e secretária particular do bispo há mais de 20 anos, juntamente com o Pe. Messias e o enfermeiro, que permaneceu o tempo todo à disposição, em outra sala.

A dificuldade física do bispo foi um limitador inicial para iniciarmos a entrevista. Tão logo o horário previsto, em sua residência oficial, precisamos aguardar por mais de 1 (uma) hora na casa paroquial, na companhia do Pe. Messias, dada às necessidades de medicação e recomposição física de Dom Alfredo. Quando chegamos à sua casa - eu e Pe. Messias - percebemos alegria e certa comoção manifestada para dar seu depoimento. Este, por sua vez, foi longo, considerando que o tempo de gravação da entrevista não traduz o respeito ao tempo disposto pelo entrevistado.

Assessorado por um enfermeiro, a secretária particular e o Pe. Messias, gestor responsável pela ação pastoral da diocese à época, a entrevista teve vários momentos significativos: comoção, pausa para medicação, atenção constante ao bispo (salivação), paciência em ouvi-lo pausadamente... Por toda a entrevista, manteve-se atento as perguntas e respostas, sinalizando por meio de expressão facial, ou, quando possível, verbalizando sua opinião. Acompanhava com os olhos esbugalhados, olhar firme e reto e com profundo desejo em querer contribuir nas respostas. Ficou emocionado em algumas passagens da entrevista, principalmente no encerramento, quando se refere, com nostalgia, à Igreja Povo de Deus e ao declínio da teologia da libertação, como pilares da ação pastoral da Igreja.

e) Vó Landinha (Benzedeira assembleista autônoma)

Dona Landa, popularmente conhecida pelos nativos como Vó Landinha, é nativa, benzedeira, tem 76 anos de idade, casada com Sr. Eugênio, pescador artesanal, de 86 anos. Nos últimos dois anos, dado a problemas de saúde, residiu em Paranaguá retornando recentemente à Ilha do Mel. Considera que viver na Ilha “é diferente; a vida é melhor” acrescido do comentário do seu marido que “a gente conhece todas as pessoas. A gente anda nos caminho por aí sem problema algum.

Fátima em Campina Grande do Sul. A intenção de realizar a entrevista com Dom Alfredo já era prevista há mais de 2 anos, na medida em que as fontes da pesquisa eram levantadas, bem como sua importância enquanto autoridade religiosa católica e coordenador geral da Campanha da Fraternidade do Brasil (CF) pela CNBB, em um contexto histórico “durante e pós” ditadura militar.

Eu saio tarde da noite para jogar tarrafa, bem tranquilo. É outra vida! Ando na praia, subo o Morro do Sabão. A Ilha é a vida da gente” (SR. EUGÊNIO, 2014, p. 6).

No período de quase dois anos, durante a pesquisa de campo, ouvia os pescadores mais velhos falarem sobre uma benzedeira que residia em Encantadas, mas que havia se mudado à Paranaguá nos últimos tempos. A dificuldade de contato e de informação precisa que pudesse ir ao encontro de Vó Landinha, fez com que não tivesse mais esperança de encontrá-la durante o período de redação da tese. Foi quando, por meio de outras fontes e contatos, consegui encontrar o paradeiro de Vó Landinha, no seu retorno à Ilha. Coincidências ou não, cheguei a sua casa quando estava limpando o quintal.

Encontramo-nos outras vezes, e agendamos a entrevista; sempre estava com pressa, pois “tinha muita precisão em fazer uns serviço”. Conversamos embaixo de um arbusto, em pé, novamente no fundo do quintal, enquanto limpava um peixe (*paru*) de aproximadamente 1,5 quilos para o almoço, com técnica precisa de quem tira o couro e as escamas inteiras, sem nenhum desperdício da carne. Resistia o tempo todo à entrevista, porque havia se convertido evangélica e não poderia mais “lidar com essas ‘coisa’ de benzimento”, mas aceitou dar seu testemunho.

6 RESULTADOS DA PESQUISA: SOBRE A BUSCA DE SENTIDO RELIGIOSO E DAS PRÁXIS NA ILHA DO MEL

6.1 Sobre saberes e crenças religiosas tradicionais

As entrevistas realizadas com os atores da população tradicional da Ilha do Mel buscaram nos depoimentos, a valorização de narrativas de saberes e crenças religiosas dos pescadores artesanais e de práticas de benzimento, curandeirismo e cartomancia como solução ao amor, a sorte, a previsão do futuro. Neste sentido, foi opção do autor, nesta subseção, descrever alguns testemunhos, no intuito de compreender as experiências e saberes dos grupos tradicionais, enquanto tradição consuetudinária, na relação com o voluntariado religioso.

A herança colonial de evangelização portuguesa na baía de Paranaguá produziu permanências de um sincretismo religioso presente no cotidiano dos pescadores artesanais, particularmente os mais velhos. A relação com o mar, enquanto categoria central na vida dos grupos tradicionais é traduzida como lugar das águas fecundas, o reflexo infinito do azul celestial, não necessariamente de um lugar desconhecido entre rotas e destinos seguros de outras ilhas e do continente, mas como “fundamento de toda manifestação cósmica”. Para Eliade (1993, 153), independente da estrutura dos conjuntos culturais, as águas “precedem qualquer forma e suportam qualquer tipo de criação”. A imersão simboliza o regresso ao pré-formal enquanto a emersão das águas traz sentido cosmogônico de manifestação formal. Portanto, regenerar implica “novo nascimento”, porque a imersão “fertiliza e aumenta o potencial da vida e da criação” e conduz um processo cíclico do aparecimento e do desaparecimento de todas as formas.

Observa-se o relato do Sr. Luciano⁹² (2013, p. 5) sobre a benção de Nossa Senhora ao caranguejo e ao siri:

Nossa Senhora tinha que atravessar um lugar, de um lado para o outro, era um lago. Aí pediu ajuda pra todos os peixes. Aí, ninguém sabia ninguém se prontificou. Peixe nenhum. Daí o caranguejo prontificou-se e o siri. Ela

⁹² A disposição dos depoimentos ao longo da tese se manteve a transcrição e compilação na íntegra das informações, de acordo com o depoimento dos atores, garantindo a originalidade da mesma (entrevistas). Neste caso, não houve padronização e correção dos depoimentos para a ortografia oficial da língua portuguesa.

montou nas costas deles para passar no lago. Então, ela colocou os dois pés nos cascos do siri e os peixes vieram atrás. É por isso que o siri e o caranguejo têm a imagem de Nossa Senhora no casco. Ela deixou a marca em cada criação de siri e de caranguejo. Já viu a foto (*imagem*) dela? É só olhar. O Sr. já viu? Cru mesmo já vê a foto dela e cozido vê ainda melhor a foto dela. Por isso, que o siri é muito abençoado porque tem a fotografia... É um produto muito abençoado. É tão abençoado que ainda tem a marca dela (*N. Sra.*) no casco. Tem muita gente que não entende e judia o bicho. (SR. LUCIANO, 2013, p. 5).

O relato acima demonstra o sentido da imersão das águas, no qual os crustáceos na representação da fecundação para multiplicação das espécies são tocados por Nossa Senhora para a travessia. Revela um sentido mítico enquanto expressão de uma realidade vivida, simbolizada na ideia de fecundidade tendo como elemento central a água, e de modo geral, os peixes e a mulher. É mãe do Salvador, de toda humanidade e também da Igreja Católica.

Sr. Luciano (2013) reinterpreta narrativas bíblicas dos evangelhos, pela tradição consuetudinária e hereditária, que permanecem no cotidiano religioso, assumindo novos significados. Nas tempestades em alto mar, revela que a súplica é dirigida a São Pedro, narrada pelo evangelista Lucas (22, 33-34), quando Cristo indaga a fidelidade do discípulo e anuncia a negação, como algo irremediável:

Coitado de São Pedro; pedimos sempre a São Pedro. Mas daí tem que pedir para o protetor de São Pedro, porque, senão, não adianta. É pra Nosso Senhor Jesus Cristo que tem que pedir; esse sim. Ele disse: “___ Pedro, antes que o galo cante você vai me negar por três vezes”. A bíblia mostra isso.
 “___ Eu (*Pedro*), negar o Senhor, de jeito nenhum”.
 Depois, quando perguntado:
 “___ Eu, eu não conheço este homem”.
 “___ Pedro, tu conheces esse homem?”
 Ele disse:
 “___ Não”.
 Aí se encontraram no meio da multidão e perguntaram pra ele:
 “___ Pedro era você mesmo?”
 Aí ele disse:
 “___ Eu nunca vi esse homem”!
 Aí o galo cantou três vezes, có-córicó... (*imita o galo a cantar*).
 “___ Puta que o pariu, neguei o meu Senhor”! Mas, ele (*Pedro*) tinha falado para o amigo, que nunca negaria o Senhor. Mas, ele disse:
 “___ Pedro, Pedro, Pedro, antes do galo cantar você me negará por três vezes”.
 E Pedro tinha dito:
 “___ Eu não conheço este Homem”.
 Depois, amargamente ele chorava. (SR. LUCIANO, 2013, p. 6).

Desta forma, os depoimentos até aqui demonstram que era comum o pescador procurar benzedeira para dar benção e proteção àqueles que fossem ao

mar e a cartomante para prever o resultado antecipado da pescaria. Como toda especialista do sagrado, Vó Landinha (2014) afirma que não costuma revelar a oração, intermediada pelo seu esposo (Sr. Eugênio): “(...) olha, sobre os benzimentos, geralmente uma benzedeira não conta as rezas pra outro! É difícil, difícil! Senão você quebra o sistema da crença”, complementado de maneira categórica pela benzedeira (2014, p. 4): “se contar ele perde o dom. É como se fosse uma graça de Deus”.

Outros pescadores artesanais entrevistados relatam experiências de “precisão no mar”, quando a pergunta dirigida foi *Quando estavam no mar e ocorria uma tempestade, já precisaram pedir muito a Deus ou a algum santo para dar auxílio ou socorrer?* havendo consenso entre os entrevistados sobre as súplicas realizadas. Sr. Cesário (2013, p. 2) comenta que pedia muito a Deus e descreve um fato ocorrido no Canal da Galheta:

Lá no Canal, que sai da praia para o mar aberto, fui pescar com mais dois pescadores amigos meu. O mar tava agitado demais e a canoa virou às 6 horas da manhã. Fomo sair do mar às 6 horas da tarde (18 horas). O mar muito ficou agitado... Pedi muito a Deus.

Mas na galeria dos santos, não entendida no panteão dos deuses, entre tantos atributos dispensados a Santo Antonio, dois deles são fundamentais para compreendermos a sua adoração: é *padroeiro* dos pescadores, dos barqueiros, dos marinheiros e é suplicado para achar coisas perdidas e de proteção diante dos naufrágios, conforme relato abaixo:

Santo Antonio (...), tão poderoso ele era, que se um dia, como já aconteceu pra mim, uma coisa difícil acontece no mar, pede pra ele pra não perder o seu produto e ele ajuda.

Uma vez, eu tava com uma rede perdida no mar. Tinha muita sujeira... Eu pedi pra ele, fiz o pedido. Como não tinha força para tirar a rede fiz o pedido a ele. O Sr. sabe que ele escutou o pedido? Depois do pedido, pronto! A rede veio que é uma beleza. Quer dizer que tem o seu valor. (SR. LUCIANO, 2013, p. 5).

No entanto, há costumes que se modificaram na tradição religiosa do catolicismo popular. Na atualidade, os reflexos de uma modernidade líquida

analisados por Bauman (2003) sinalizam a perda de sentido, naquilo que representava referencial significativo aos indivíduos. Dona Zeli (2013, p.8), com nostalgia, relembra a tradição da semana santa católica, na malhação do Judas, na Ilha do Mel:

Na quaresma, tínhamos por costume, lá em Superagui e aqui também (Ilha do Mel); nós levantávamos de madrugada para dar (*sentido de receber*) a benção. Desde a quarta-feira de cinzas... Na sexta-feira da Paixão, nós levantávamos cedo e íamos de casa em casa para pedir a benção: ___ benção madrinha; benção mamãe. Agora, tinha um velho, que não gostava da gente. Ele sempre dizia: ___ Vão se embora daqui; ligeiro! (*risos*) Nós também fazíamos Judas (boneco); deixávamos (*penduravam*) no caminho. Na sexta-feira nós o queimávamos. (DONA ZELI, 2013, p. 8).

A cartomancia também está presente no cotidiano da população tradicional, ao trazer à tona elementos do catolicismo na oferta de bens religiosos atendendo a uma demanda de interessados inseridos em uma sociedade urbana e de consumo. O ofício resgata outros contextos da religiosidade popular, adaptando a linguagem para atender ao interesse dos seus clientes, ao ressignificar rituais de elementos míticos e mágicos. Desta forma, na Ilha do Mel, o contato com uma cartomante demonstrou na caracterização do seu ofício, a categoria já explicitada por Brandão (1986, p. 48) daquelas que “separam um tipo de prática da outra”, ao não cobrarem pelos seus serviços, somente pequenas doações ou prendas pelos mesmos. Nos relatos de Dona Zeli (2013), são perceptíveis dois tipos de ofício mais procurados pelos seus clientes, em que passamos a indicá-los abaixo.

1. A realização pessoal, afetiva e amorosa.

a) *Simpatia para amarrar marido:*

Chegava à mulher e pedia... Daí eu ensinava a escrever o nome dele e dela em cruz num papel, acrescentar mel, açúcar... Tampar tudo com algodão e colocar em um vidro (pote) por 40 dias em um guarda-roupa. E, dessa aí, vou falar para você, funciona. (DONA ZELI, 2013, p. 5).

b) *Simpatia para o homem ficar com outra mulher:*

Uma vez fiz uma simpatia para uma mulher que me pediu: da folha da

laranja. O Sr. pega a folha da laranja e escreve o nome dele. Depois, pinga 9 pingos de vela na folha. Depois, põe dentro do guarda-roupa por 40 dias. Daí o marido fica com a outra. (DONA ZELI, 2013, p. 6).

c) Simpatia para desmanchar casamento:

Você corta o limão no meio, mais pimenta e sal. Daí coloca o nome dele e dela em um papelzinho e joga para as formiga ruiva comer. No outro dia, dava certo; era só esperar. Por exemplo, se eu namorasse com um homem que fosse casado e quisesse que ele se separasse da mulher, eu fazia esta simpatia e ele brigava, brigava feito um cachorro. (DONA ZELI, 2013, p. 6).

d) Simpatia para pegar marido:

A gente pega o nome dele e dela, coloca mel por cima e um pedaço de algodão em um potinho de maionese, bem fechadinho, no guarda-roupa. Logo, logo, eles vinham atrás da gente.

A mulher (*cartomante*) me ensinou a simpatia da maçã. A gente pega uma maçã (*começa a rir*) e uma calcinha e dá 3 nós (*mostra com a mão como se faz*). Aí escreve o nome dele, faz um buraquinho na maçã, dobra e deixa bem escondidinho. Daí faz um buraco do lado da casa, na entrada do portão e enterra. Isso é para eles virem atrás da gente.

Também tem outra simpatia (...) para pegar o homem que a gente quer. Funciona assim: a gente escreve o nome dele e coloca em uma panela, com um pouco de açúcar e água até ferver e desmanchar. Quando passar alguns dias, eles vêm atrás bem docinho.

Tem a da cueca e da calcinha. A gente pega a cueca do marido e a calcinha e dá dois nós bem fortes. Molha na água com açúcar e põe no varal para secar. Ele fica todo amoroso. (DONA ZELI, 2013, p. 7).

e) Simpatia para arrumar namorado:

A gente escreve o nome dele no dedão do pé esquerdo e fica pisando em cima dele. É só por a foto no peito (*sutiã*) até gastar a foto. Tinha uma mulher que usava uma fotinho no peito que chegou a gastar...

Você pega 9 cravos e coloca no perfume dele. Daí, deixa curtir por 7 dias. Depois comece a usar o perfume dele. Dá certo. (DONA ZELI, 2013, p. 9).

f) Simpatia para impotência peniana ('não coisá mais'):

Para o marido galinha, sabe o que a gente fazia? Pegava o nome dele e colocava no congelador. Tinha uma mulher que teve muito marido e mandava fazer. Você abria a geladeira dela e tava cheio de papelzinho

congelado. (DONA ZELI, 2013, p. 9).

2. Prática do curandeirismo popular

a) *Simpatia para curar sapinho:*

Guarde 9 pedaços de pano preto. Quando a criança faz xixi, molha o pano na fralda (*começa a rir*). Daí é só colocar para secar no pé do fogo (*referência ao fogão à lenha*) para secar e já melhora tudo. Enquanto o pano secava já secava o sapinho e não precisava levar ao médico. (DONA ZELI, 2013, p. 7).

Para a cartomante a leitura das cartas⁹³ era realizada por um espírito que chama da “pomba gira”. Comenta que “via as coisas” e sentia “uma energia diferente, um espírito” como se fosse outra pessoa. Além de jogar cartas costumava participar de rituais na praia e “fazia magia negra, macumba” (DONA ZELI, 2013, p. 8).

O uso de ervas medicinais pela população tradicional é comum na relação estreita com a mata atlântica. O conhecimento desta e a identificação das plantas é ainda habitual nos testemunhos. Enquanto entrevistava Dona Zeli (2013), permanecia atenta e com os olhos fitava as plantas no seu entorno, nominando-as e descrevendo a função terapêutica das mesmas. Com isso, os depoimentos em relação ao conhecimento dos atores da medicina popular são taxativos: “eu pego tudo daqui; a gente conhece tudo quanto é tipo de erva” (DONA ZELI, p. 4), ou “eu sou do tempo que conheço as ervas” conforme citação abaixo:

Aqui tem muita erva boa, muita. O Sr. por acaso come uma comida; gostou da comida e comeu bem. Depois que comeu bem toma água ou outra coisa e se sente mal; sente com o estômago pesado... É uma coisa tão fácil... Vai ali e pega uma folha com o nome de carqueja. Faz um chá; cozinha uns dois ramos daquele... Tomou e pronto. O que o Sr. estava sentindo passa. Tá pronto para correr. Tá pronto pra comer mais (*risos*). (SR. LUCIANO, 2013, p. 3-4).

É por isso que quando a pergunta dirigida aos atores da população tradicional foi se *Você utiliza ervas da mata?* As respostas são unânimes sobre o conhecimento de vários tipos de remédios e seu uso medicinal. As mais conhecidas

⁹³ Baralho cigano.

são os chás de hortelã, carqueja, capim cidreira, da laranja, da folha do abacate, da goiaba, da semente do caju, da casca da aroeira, etc.; o mentruz é usado com fins cicatrizante e antiinflamatório, o fumo de corda curtido na cachaça era para matar piolhos e as garrafadas utilizadas com finalidade de cura de pedra nos rins, diabetes, fraqueza, entre outros.

Portanto, as ervas procuram atender um sistema terapêutico ao criar quadros clínicos de melhora acentuada, principalmente pela simbologia miraculosa que assume. Há um sentido mítico da influência dos povos originários na relação com a planta que cura as enfermidades ou que concede a juventude. No caso, não cabe aqui a discussão do sentido homeopático ou alopático da substância, mas seu valor religioso está no uso e no ato da repetição das palavras, das orações, de certos gestos, do lugar a ser consagrado afastando-a do mundo profano. Neste sentido, além da importância terapêutica das ervas e da sabedoria popular, as plantas tem a finalidade da cura ao acreditar-se que Deus a dotou de propriedades excepcionais por meio do agente religioso. Na Ilha, esta relação não é diferente, pois o importante não é tanto o conhecimento e a colheita dos diferentes tipos de plantas, mas o sentido cerimonial dado a elas pela população tradicional e para aquele que crê.

6.2 Somos nativos pentecostais e católicos: em busca do sentido religioso

Durante a pesquisa foram realizadas algumas perguntas ao fieis que atuam no voluntariado das igrejas, no intuito de compreender o sentido religioso entre as lideranças. Quando indagados se *Na sua família, todos são evangélicos ou católicos?* as respostas não tiveram unanimidade e traduziram uma diversidade de opiniões que oscilam, entre um passado de influência dominante da Igreja Católica, na Ilha do Mel, à presença de outras denominações religiosas.

Neste sentido, William (2013, p.1) declara: “meus pais são evangélicos pentecostais. No restante da família, temos evangélicos e católicos; é tudo misturado”, depoimento esse que está em sintonia com o testemunho de Dona Joana (2013, p. 1), quando afirma: “na minha família, desde pequenos, somos

evangélicos. Do lado da família do meu esposo, eram católicos bem tradicionais e quase todos são evangélicos hoje. Do meu lado, todos são evangélicos”. No entanto, entre os entrevistados há aqueles que são convictos da sua confissão de fé e na organização religiosa, como Dona Cleusa (2013, p. 1), em que não deixou concluir a pergunta e já respondeu: “___ Sim. Na minha casa, eu e meu esposo, somos da Deus é Amor”.

Há posicionamentos que retratam um discernimento religioso em suas histórias de vida para uma opção religiosa:

Eu venho de uma família que minha avó, já falecida, vinha da Igreja *Deus é Amor*. É uma igreja bem pentecostal. Minha mãe começou a ir, mas foi muito pouco. Eu me converti com 17 anos. Mas desde pequena, sempre ia à igreja evangélica com minha avó e ficava com ela, pois ia à igreja evangélica. Mas não era o tipo de igreja que eu gostava, porque existem vários tipos de doutrina. Deus é um só. (...) Ia com ela quando era pequena, mas não era um lugar do qual me sentia bem. Era uma gritaria onde as pessoas acham que todas são da mesma forma. Era criança e não entendia bem das coisas. (DONA MICHELE, 2013, p. 1).

Há também testemunhos de pertencimento religioso justificando na tradição da Instituição e de sua doutrina o diferencial entre Igreja Católica e demais denominações religiosas.

O catolicismo é um fundamento extraordinário (...) e não tem como termos indecisão. Tem doutrina! (*ergue o tom de voz*).
Na palavra de Deus, Jesus disse:
___ Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja.
Na época foi a Pedro e hoje seria o nosso Papa. Tenho orgulho de ser católica, pois participo em uma Igreja completa. (DONA MARIA, 2013, p.1).

No entanto, quando a pergunta dirigida aos fieis é *Para você, o que significa ser evangélico ou católico?* as opiniões são distintas entre os dois grupos. Dona Cleusa (2013, p.1) demonstra sua relação direta com Deus, sem nenhuma forma de intermediação da autoridade religiosa. Afirma: “ser evangélica é tudo. É o que me motiva o que me levanta todos os dias para louvar ao Senhor pedindo por todos”, em sintonia com Dona Márcia (2013, p.1) que traduz o sentido “em servir a Jesus Cristo e obedecer a sua palavra”. Os depoimentos são de consenso entre os entrevistados crentes e objetivam “(...) conhecer Jesus Cristo” (SR. ADÃO, 2013,

p. 1) ou na visão intimista da fiel:

(...) Dedicar sua vida para Deus, viver para Deus (...). Não somente você pedir, mas chegar para Ele e perguntar: o que Você quer de mim? Mudou completamente minha vida. Este foi um passo que dei; realmente, mudou de verdade! (DONA MICHELE, 2013, p. 1).

No entanto, busca-se no transcendente a felicidade e a realização pessoal, em mundo idealizado sem a perspectiva de uma estrutura social capitalista, complexa, desigual de exploração do trabalho e nas relações imbricadas de classe e de poder no campo social. Dona Joana (2013, p. 1) expressa com devoção: “(...) todos os dias temos que buscar Deus. Você participa do culto e esquece todos os problemas. (...) Ser evangélica é se renovar. (...) Cada um tem a sua religião, só que o nosso empenho na terra é servir o Senhor Jesus”.

Já entre os entrevistados católicos há consenso com os depoimentos dos fieis/crentes, no entanto é perceptível a busca da diferença, arraigada em dois aspectos: *a) o dogma*, “pra mim, ser católica (...) é poder acreditar em uma Igreja santa e pecadora; uma Igreja não órfã; ela tem mãe! Essa mãe chama-se a mãe Maria, a mãe de Jesus” (DONA MARIA, 2013, p. 1) ou *b) na tradição eclesial*, assim expressa: “a esperança que depositamos em Jesus Cristo, na Igreja e até no Santo Padre. (...) A Igreja é o grande alicerce da base familiar e, tudo o que reforça a nossa fé, a base é da Igreja” (WILLIAM, 2013, p. 1).

A busca do sentido religioso na relação direta entre Deus e aquele que crê, fica explícito quando se pergunta: *Você reza? O que pede a Deus nas suas orações pessoais?* Em todas as respostas, católicos, pentecostais e evangélicos revelaram o desejo da íntima relação pessoal de rogar e agradecer, no diálogo com Deus, porém com percepções distintas.

Dona Maria (2013, p. 3) explica que há “várias formas de você orar, rezar e pedir a Deus”, mas também de agradecer. Tomando por pressuposto a natureza, enquanto ato divino de criação; baseada no livro do Gênesis, explica que orar não é somente “rezar Pai Nosso e Ave Maria”, mas agradecer “(...) se o vento me toca”, a “(...) água que tomo”, “(...) o ar que respiramos”... Há uma disciplina pessoal em uma dimensão de um tempo mundano e não espiritual dedicado a Deus:

Eu tenho hábito de pedir todos os dias. Só que é muito difícil ter uma intimidade com Deus. Muitos vão à Igreja evangélica, mas são crentes de domingo. O culto tem que acontecer quando você sai da Igreja. Se você não ora com Deus todos os dias, de sentar e dedicar aquele tempo... (*interrompe*). Eu falo a todos, que a primeira coisa que você deve fazer quando acorda é falar com Deus. (DONA MICHELE, 2013, p. 1-2).

Outros fazem analogias como um alimento espiritual, e define-a pelo senso comum: “(...) oração é base de toda nossa fé. Se não fizermos oração diária não conseguiremos viver nesse mundo” (WILLIAM, 2013, p. 1), ou com embasamento teológico: “a oração deve ter uma relação pessoal muito próxima com o Altíssimo; é muito provável haver petição. Contudo, a primazia é a relação com Deus e o desenvolvimento da espiritualidade”. (SR. FÁBIO, 2013, p. 1).

Por tratar-se de algo tão pessoal, a noção do “eu” sobre o “nós” é visível pela influência do pentecostalismo evangélico e catolicismo carismático entre os fieis. Os pedidos são de interesse pessoal e salvífico; por vezes, os esforços do fiel, na prática, são ilustrados em “campanha de oração por 7 dias”, testemunhado por Dona Cleusa (2013, p.2): “(...) começo da meia-noite à 1h30 da madrugada, para me fortalecer na fé”.

No entanto, há sentido religioso para os fieis em uma ação pessoal ao despojar-se de uma materialidade simbólica como recompensa espiritual ou de unidade confessional. Nas entrevistas, quando indagados *Você é dizimista? Faz outras doações?* as respostas também foram de consenso, entre o voluntariado em geral, sobre a importância do dízimo na manutenção e serviço das igrejas e nas missões evangelizadoras. A forma de contribuição e a disposição dos recursos caracterizam livre arbítrio.

Entre os católicos, William (2013, p. 1) comenta: “(...) pago o dízimo aos poucos, o quanto posso, por mês”, com o mesmo posicionamento de Dona Maria (2013, p.1): “contribuo de acordo com minha consciência”. No entanto, para os neopentecostais, a contribuição do dízimo é algo categórico e unânime entre os entrevistados, conforme ilustração: “(...) Na verdade, a palavra certa, não é dar o dízimo, mas devolver a Deus aquilo que Ele nos dá. Ou seja, Ele nos dá 90% e os 10% é Dele, é da Igreja, porque a Igreja precisa; todas as igrejas precisam”, responde Dona Michele (2013, p. 2). Ocorre que entre os de confissão pentecostal, além da contribuição do dízimo, as doações à Igreja, são práticas comuns, como

Dona Joana (2013, p. 2), que é dizimista e faz doações de oferta para as missões da Igreja. Comenta: “___ A gente manda um pouquinho para a assistência social da Igreja em outros lugares, e isso me faz feliz”.

Declarar-se pertencente a uma confissão de fé, ter por hábito rezar e pagar o dízimo são atributos do fiel que lhe dá sentido. Mas há também o sentido da crise, nas formas de representação religiosa. Quando se perguntou, *Já alcançou alguma graça ou algum milagre?* as respostas foram unânimes dos fieis em torno do sentimento da dor, de dificuldades pessoais, principalmente em relação a doenças e aos problemas financeiros. William, (2013, p. 3) declara que “são tantos milagres”, entre os católicos, com notícias da cura de uma leiga que estava com câncer em sua comunidade. Exclama: “___ fizemos corrente de oração, a visitamos, e hoje está bem. Curada!” As doenças são narradas de todo tipo, dos problemas de depressão a tumores malignos incuráveis.

Dona Michele e o marido, em momento de dificuldades financeiras, descrevem o milagre recebido quando foram comprar sua casa. Confessa que “(...) vi Jesus de maneira sobrenatural porque meu marido trabalha por conta e não tem holerite. Isso foi um milagre em nossas vidas. Vejo Jesus totalmente nesta hora. É o sobrenatural de Deus”. Mas há também entre os fieis o sentimento manifesto da dor, no inesperado, buscando conforto e o reconhecimento de sua fé pela Graça divina. É o caso de Dona Cleusa (2013, p. 3):

Alcansei a graça da vida do meu filho de 11 anos! Ele sofreu um acidente de moto na cidade, por desobediência dele também. (...) Ele estava em Paranaguá. (...) Meu Deus, aquele dia parecia que tinha acabado o meu mundo. Saí desesperada (...) ao encontro dele. (...) O médico disse que ele não ia mais andar, jogar bola, correr... (*se emociona muito, chora*).

Daí, pedi muito a Deus que aquilo acabasse e que melhorasse aquela situação. Liguei para algumas irmãs da Igreja, para o pastor, e pedi aos irmãos acolherem meu sofrimento em oração. Pedi a Deus que me ajudasse, porque não aguentava mais aquela situação. Foram 9 dias no hospital. Tinha outro menino no quarto do meu filho, na hospedaria. Ele virou pra mim e me disse:

___ Amanhã, com a graça de Deus você vai embora.

Achei difícil, porque nem o médico sabia quanto tempo eu poderia ficar. No outro dia cedo, o médico deu alta para o meu filho (*se emociona*). Depois de 30 dias meu filho estava bem. Hoje em dia anda por tudo... Joga bola, anda de bicicleta... Eu agradeço muito a Deus, pois Ele fez um milagre nas nossas vidas.

Portanto, nota-se entre o voluntariado pentecostal e católico, a busca

incessante pela salvação, conforme anúncio profético e na certeza bíblica dos evangelhos, da ressurreição e da vida eterna. Tal desejo é expresso ao testemunharem sobre *Por que a religião é importante para você? O que você busca?* no qual, as respostas traduzem a mesma finalidade: “busco a salvação (WILLIAM, 2013, p. 3;); ou “(...) nossa busca é em torno da sabedoria para falar de religião, de Jesus, da Palavra” (DONA MARIA, 2013, p 2); ou “(...) vou à Igreja, pois tenho a esperança de um dia estar com Cristo (DONA CLEUSA, 2013, p. 3); ou “busco comunhão com Deus; agradá-Lo através de uma vida consagrada a Ele. Busco a vida eterna na salvação oferecida pelo sacrifício de Jesus Cristo na cruz. (DONA MATILDE, 2013, p. 2), entre outros.

6.2.1 “*Morar no céu*”: a representação do paraíso religioso entre os pentecostais

“Quem quiser morar no céu tem que seguir a doutrina” (DONA MÉRI, 2013, p. 1). Esta é a dimensão religiosa de uma leiga sobre a construção das identidades e dos fundamentos doutrinários das igrejas pentecostais na Ilha, demonstrando visão teleológica e desejo pessoal de renúncia da vida mundana em direção à transcendência.

Na Ilha, a complexidade da dinâmica das confissões religiosas presentes no cotidiano, chamou atenção em um painel no altar da Igreja Assembleia de Deus, em Vila Encantadas. De autor desconhecido, a tela plana ocupa o fundo do altar. Para aqueles que adentram no espaço sagrado, a imagem revela alguns elementos significativos para análise de como a unidade de crença e culto religiosa confessa sua fé.

IMAGEM 4:
Painel pintado na parede, no fundo do altar da Igreja Evangélica
Assembleia de Deus, Vila Encantadas, Ilha do Mel



Fonte: Artista Anônimo. [Imagem adaptada pelo autor].

Legenda: 1. Água; 2. Montanhas; 3. Árvores; 4. Lago; 5. Céu; 6. Planície (Terra); 7. Altar.

A perspectiva apresentada pelo artista baseia-se em uma passagem bíblica do livro do Apocalipse, no qual o cronista faz menção à nova Jerusalém, conforme citação abaixo:

Ele mostrou-me depois um rio de água da vida, brilhante como cristal, que jorrava do trono de Deus e do Cordeiro.

No meio da praça da cidade e dos dois braços do rio, há uma árvore de vida que frutifica doze vezes. Cada mês ela dá seu fruto, e sua folhagem serve pra a cura das nações. Não haverá mais maldição. O trono de Deus e do Cordeiro estará na cidade e seus servos lhe prestarão culto: verão sua face, e seu nome estará sobre suas fronteiras. Não haverá mais noite, ninguém mais precisará de luz, da lâmpada nem da luz do sol, porque o Senhor Deus difundirá sobre eles a sua luz, e reinarão pelos séculos dos séculos. (APOCALIPSE, 22, 1-5).

O conjunto de elementos representa uma visão soteriológica⁹⁴ e cosmológica na busca incessante do crente para alcançar o paraíso. Por todo painel o destaque às árvores se dão de várias maneiras, pois as árvores sagradas são presença nas narrativas da história das religiões e nas tradições populares, com diferentes

⁹⁴ Constitui-se parte integrante da teologia que se volta aos estudos ou fundamentos da salvação.

expressões artísticas e iconográficas. O conjunto árvores (3) e água (1) baseiam-se nas narrativas dos cronistas bíblicos quando se referem ao Éden, enquanto lugar sagrado com as suas semelhanças ao mundo celestial.

O Senhor Deus fez germinar do solo toda árvore de aspecto atraente e bom para comer, a árvore da vida no meio do jardim e a árvore do conhecimento do que seja bom ou mau.

Um rio corria de Éden para irrigar o jardim, dali ele se repartia para formar quatro braços. (GÊNESIS, 2, 9-10).

A árvore enquanto símbolo da vida é atribuído uma fecundidade inesgotável por representar a imortalidade, tornar-se a árvore da vida. Representa também o símbolo da ressurreição da vegetação, da primavera, da regeneração constante de vida inesgotável equivalente a imortalidade, de uma realidade absoluta a ser perseguida pelo fiel crente a Deus; de uma árvore da vida sem morte. Ao tomarmos a ideia de um mundo celestial em sua eternidade a árvore toma o lugar de centro, de referência para os fieis.

Eliade (1993, p. 216s.) explica que não se pode atribuir culto a uma árvore, pois esta não é adorada em si mesma, mas tão somente aquilo pelo qual ela representa ou revela e que implica em algo. Neste caso, é elemento religioso no painel ao manifestar a “virtude do seu poder”. Complementa o autor, que possui uma interpretação ontológica, pois se está carregada de forças sagradas, é porque possui verticalidade, cresce, perde frutos e folhas, se regenera constantemente, morre e renasce em vários momentos, ressuscita, porque “possui seiva”. Pode ir além, ao representar em uma concepção sagrada o universo, em constante transformação, pois se apresenta ao homem naquilo que se “repete e o resume ao mesmo tempo em que o simboliza”, pelo poder de manifestação que possui e revela.

Neste sentido, a árvore é também lugar onde mora a divindade, a fertilidade, a vida. Se no centro do universo encontramos uma árvore do conhecimento ou da vida, é possível acreditar que a sacralidade e a imortalidade também se encontram no centro ao ser elemento de ligação entre o céu e a terra. No entanto, retrata as relações de dualidade e de ligação entre o paraíso e o inferno, Deus e o Diabo, o bem e o mal, a razão e a revelação. Regenerar-se constantemente e morrer também representa um retorno à vida universal em uma mudança de modalidade, da passagem para outro nível.

Desta forma, as árvores e a vegetação são inesgotáveis e repletas de vida, pois esta última ao transformar-se em matéria orgânica, é cíclica e converge para revificar a natureza constantemente, pois sempre recomeça com a nova estação, a primavera. É por isso que os elementos cosmológicos presentes no painel da Igreja, a terra, a água e o céu se constituem nascimento e regeneração, mesmo considerando-se espécies de árvores típicas da região litorânea paranaense, como as araucárias, enquanto extensão dos referenciais do pintor de como lê o mundo e identifica os elementos da natureza na composição do objeto artístico.

Neste sentido, os cultos e a representação do paraíso na Igreja, a partir de um referencial bíblico importante da tradição pentecostal, vê representada e projetada à vida do grupo religioso na árvore, retratada em um microcosmos inicial. Há uma dificuldade de se pensar o homem e a mulher integrados à natureza, como se fossem incapazes de manifestar a sua alegria e colaborar na instauração da primavera, no sentido de um renascimento e de uma revitalização de suas crenças. Estão fora e não compõem paisagem! Por isso, necessita-se de um plano mais amplo: a vegetação no entorno das árvores e a formação de uma nova paisagem, como extensão da vida mundana ao mundo celestial. Com isso, o artista não busca em hipótese alguma demonstrar uma visão panteísta da natureza, mas destaca a importância do símbolo, que constantemente retroalimenta o fiel na busca do sentido religioso, por meio da realização dos ritos religiosos. Toma-se uma nova dimensão de tempo religioso, expresso nas reflexões de Dona Michele (2013, p.3):

Eu sei que as coisas não são no meu tempo. Deus só vai agir se a pessoa permitir... Sei que Deus tem um plano na vida do meu irmão. Dói, dói muito. Mas, às vezes, a pessoa não tem um tempo com Deus... E Deus quer chamar atenção de alguma maneira. Portanto, Deus até permite que alguma coisa de ruim aconteça para que a pessoa se coloque diante Dele.

O depoimento acima destaca a importância de o fiel voltar-se integralmente a Deus e a necessidade de confirmar um projeto maior na conversão do ímpio por meio da Palavra, para viver novos valores religiosos. No entanto, busca-se também uma verdade, a consagração concreta da vida, de algo que fora profano. Talvez, seja por isso, que os símbolos de vegetação tenham tamanha importância na visão do artista ao manifestar uma realidade viva, que se regenera constantemente sem se esgotar, sendo superadas não por outras plantas, mas por uma realidade que transcende, possui sentido de sagrado pela ação divina.

No entanto, o elemento 1 do painel, a água, compõe a paisagem e representa algo que é latente, o lugar onde vivem os germes, a vida. Mas é também local da purificação enquanto substância repleta de magia e medicina, pois cura, rejuvenesce e assegura vida eterna. Integrados à paisagem dois braços de riachos e suas cascatas nascem das montanhas (2) ou brota do “trono de Deus e do Cordeiro” (APOCALIPSE, 22, 1) em direção a formação do lago (4) e em direção ao altar (7), no intuito do fiel banhar-se da fonte da vida. As águas correm constantemente, e não possuem idade, porém encontra-se ao lado das árvores (3) como suporte.

É neste sentido que o sacramento do batismo torna-se o principal instrumento espiritual entre o agente religioso e os fieis, através do Espírito Santo, pois traduz a morte e o renascimento do fiel pela imersão das águas. Revela uma nova realidade, a sacralidade, no desejo de um mundo inacessível e que somente os eleitos de Deus podem alcançá-los, como as preocupações da obreira pentecostal:

Íamos lá, fazíamos de tudo, mas não tinha jeito. Ficávamos lá durante o dia até a noite e não chegava nenhuma alma para Jesus. Mas somos incansáveis! Fomos lá, fizemos culto e procuramos ver se alguma alma se convertia a Jesus. (DONA MÊRI, 2013, p.1).

O conjunto de elementos cosmológicos apresentados na representação da Nova Jerusalém soma-se às montanhas (2) que podem ter alusão com a Serra do Mar, na ótica do artista, mas é o sentido de proximidade do céu que a investe de uma sacralidade, no simbolismo da transcendência: é lugar de imponência, alto, disposta em cordilheira, local pela tradição mítica dos povos da antiguidade, de moradia dos deuses. As regiões altas possuem forças sagradas, pela sua proximidade de Deus, por exemplo, a relação de Moisés com Adonai⁹⁵ no monte Sinai. Além disso, é ponto de reencontro entre os elementos cósmicos do céu (5) e a da terra (6), tendo significado de eixo, centro do mundo pelas regiões mais elevadas da terra. A expressão simbólica de subida à montanha em uma dimensão do sagrado, na perspectiva de aproximar-se da divindade, é presente no cotidiano de leigos e fieis pentecostais na Ilha do Mel, ilustrada na narrativa abaixo:

Agora, meu filho está participando de um estudo bíblico da Igreja lá (*Vila de*

⁹⁵ Conforme costume judaico, o nome de Deus no Antigo Testamento não é pronunciado (YHWH). Em hebraico a expressão traduzida mais usual e literal ao texto bíblico é “Adonai, o Senhor”. Cf. **Bíblia** [Tradução Ecumênica].

Encantadas) e me disse que quase todos os dias eles sobem o monte para orar. Fiquei muito feliz. Disse:

— Meu Deus, que maravilha! É uma pena que nós mulheres não podemos ir e acompanhá-los.

EW – Por que não podem acompanhá-los?

Porque foi proibido pelo nosso ministério; é uma norma da Igreja. Mas, foi dito que os irmãos, os homens, poderiam subir ao monte. Enquanto isso, as mulheres esperam orando na Igreja local. Quando os irmãos terminarem a vigília, estes avisam as mulheres para retornarem às suas casas. Bom, isso é fazer a coisa certa. (DONA MÊRI, 2013, p. 2).

Neste sentido, a montanha (2) possui uma relação direta entre o crente e Deus. É ir ao encontro da realidade absoluta. É também reconhecer-se enquanto crente em uma mística, na moral religiosa, com normas e leis rígidas de confissão de fé. A possibilidade de salvação é garantida pela legitimidade e reconhecimento da autoridade do pastor, por manter reavivamento da tradição veterotestamentária, de um Deus de bondade infinita que se revelou aos homens.

É por isso que a terra (6) simbolizada na planície do painel da Igreja representa a fertilidade, daquilo que é provido de vida, na estreita relação do homem. É *Gaia*, porque gera incessantemente a vida, no sentido maternal. Na concepção deste paraíso pentecostal a terra é recortada por riachos, trazendo consigo os germes para gerar frutos rápidos e movidos pela roda d'água, percorrendo o imaginário do autor, tendo por referência às antigas casas de farinha e moendas movidas à tração d'água da Ilha e do entorno da baía de Paranaguá. Assim também é a relação com a morte, das coisas e dos homens, no sentido de provisoriedade, na certeza de ressurreição do espírito, na analogia do sepultamento de Cristo no terceiro dia.

Se a montanha é o ponto mais elevado na concepção do artista e está entre a terra e o céu, este último possui simbologia sagrada especial. Não por tratar-se de um elemento cosmológico hierárquico aos demais, mas na sua importância de integração. O céu (5) representa a transcendência na ótica do artista, sua força, sua infinitude, sacralidade de algo que é imutável. É o plano ou a zona que foge da realidade cotidiana do crente sendo idealizada como desejo fervoroso, convicção plena do fiel. Por isso, desejá-lo exige mudança de conduta e coerência aos preceitos religiosos por toda vida, ao dotar-se de forças fora da capacidade humana de compreendê-las. Desta forma, o que conduz ao céu após a morte, não é o corpo, mas as almas que abandonaram a condição humana ascendendo ao paraíso, em

direção a Providência divina. É a passagem para o além, para outra vida, na ideia de uma subida.

Por fim, o artista retrata que a simbologia cosmológica do paraíso converge para o altar (7). Simbolicamente a mesa ou pedra representa a divindade, o poder ou a realidade absoluta, sendo o centro do mundo, porque é receptáculo do sagrado, é lugar do sagrado e de onde a revelação se faz presente. Pela tradição, está integrada ao templo (igreja), que é posterior a manifestação do sagrado, porém de fundamental importância para a manifestação deste, pois transforma o espaço profano.

Talvez por isso, para os fieis pentecostais assembleistas e de outras denominações doutrinárias da Ilha, no sentido da crença, ou talvez, por extensão, os católicos, estar diante do altar na rígida moral religiosa, exigem-se postura e vestuário adequado. É lugar místico na relação entre o mundo profano, a terra e o mundo transcendental, o céu, no qual a manifestação do agente religioso volta-se a conferir sentido aos rituais no altar como elemento central, ressignificando a tradição na vida e no cotidiano religioso dos fieis. Portanto, o templo encontra-se no centro do mundo e não é por acaso, que a epígrafe da mesa do altar da Igreja da Assembleia de Deus define a verdade absoluta e a certeza da vida eterna: *“Jesus, Santidade do Senhor”*.

Portanto, a ideia do paraíso pentecostal é um dos elementos centrais no sentido religioso do fiel e dos leigos na Ilha do Mel, mesmo considerando-se confissões com tendências doutrinárias distintas.

6.2.2 Participar e conviver na igreja: o sentido de pertença

Durante a pesquisa, um dos objetivos foi entender o sentido de pertencimento do fiel voluntário, leigo ou obreiro, à sua Igreja. As perguntas foram dirigidas aos entrevistados das 4 (quatro) Igrejas da Ilha do Mel, conforme subseção 5.1.2, para uma compreensão maior do campo religioso. Inicialmente, quando indagados sobre *Qual sua motivação para participar da Igreja?* as respostas oscilaram em duas categorias distintas: a) individual, no desejo da salvação, em sintonia com o item

anterior, no entendimento do sentido religioso; b) coletiva, ao participar *na* e *com* a comunidade.

O desejo individual foi manifestado nos testemunhos dos fieis evangélicos que procuram participar por “vontade de Deus” (DONA MÁRCIA, 2013, p.1), para “adorar a Deus” (DONA MATILDE, 2013, p. 1) ou de modo central, resume-se a participação católica: “Jesus! A base de tudo é Jesus” (WILLIAM, 2013, p.2).

Há também nessa perspectiva pessoal daquele que crê a importância de ressaltar testemunhos que confirmem sua fé no reconhecimento da autoridade religiosa e do pertencimento a sua Igreja. Dona Michele (2013), comenta abaixo, sua percepção, enquanto fiel, quando participava das celebrações no rito católico (missa) e, atualmente, de um culto evangélico:

Olha, todas as vezes que fui à Igreja Católica, pois não tenho nada contra, nunca senti nada. Sempre achei uma coisa muito fria. Você pega aquele papel logo na entrada e fica acompanhando... Não tem algo espiritual, algo a mais. É uma coisa fria; do mesmo jeito que entrava saía da igreja. (...) Na igreja evangélica, algo diferente acontece. É algo sobrenatural que a gente não sabe explicar. É o Espírito Santo de Deus que move... (...) Quando chego é uma alegria que não sei explicar. A vontade é de entrar e sair correndo e cantando; é algo sobrenatural; é coisa de Deus. (DONA MICHELE, 2013, p. 2).

No entanto, houve 3 (três) depoimentos, um de cada confissão religiosa, que foram além da perspectiva individual salvífica, mas de participação na comunidade religiosa: “é uma igreja pequena, vi nascer. Ah, gosto muito daqui!”, expressa Dona Joana (2013, p.2), ou Dona Maria (2013, p. 2), que participa da Igreja Católica para se sentir mais “(...) integrada ao movimento e aos irmãos”. O depoimento do Sr. André (2013), assembleísta convicto, traduz o sentimento de pertencimento à comunidade evangélica, desde sua conversão à construção material, a organização pastoral e o projeto de evangelização da Igreja na Ilha do Mel em comparação aos católicos:

A gente se identifica muito com essa união entre os irmãos, esse amor. Parece que na Igreja Católica as pessoas só estão ali, porque não vejo aquela união. Na Assembleia é muito diferente, pois tem esse amor, a amizade, o grupo dos irmãos é muito bacana e todos dão as mãos para se ajudarem. (SR. ANDRÉ, 2013, p.1).

Tal sentimento de pertencimento está relacionado às dificuldades de implantação da Igreja Assembleia de Deus na Ilha do Mel, desde a concessão do terreno (lote) pelos órgãos gestores, a licença ambiental, a formação de uma comunidade religiosa ao significado do esforço de construção predial. No início dos anos 2000, trouxeram o material de barco, de Paranaguá e Pontal do Sul, puxando sacas de areia e cimento com carrinho de mão nas trilhas da Ilha. A participação da comunidade evangélica pode ser ilustrada pela imagem abaixo:

IMAGEM 5:

Construção do novo templo religioso da
Igreja Assembleia de Deus na Ilha do Mel



Fonte: Arquivo pessoal do Sr. André, s/d.

Os conflitos também aparecem entre os fieis quando se refere à participação dos leigos e a relação com as demais igrejas de confissão evangélica e pentecostal. William (2013) relata a tensão entre fieis de confissões diferentes na Ilha e as dificuldades para o trabalho pastoral das lideranças:

(...) uma vez discuti com uma obreira fanática da Igreja Evangélica porque ela me xingava que eu era idólatra. Fiquei quieto, rezei por ela e saí de lá e não dei uma palavra. Na comunidade, quando vamos fazer alguma coisa, tem sempre algo que impede. Às vezes, por duas ou três pessoas, não

conseguimos fazer nada. Parece uma montanha em frente à estrada. (WILLIAM, 2013, p. 3).

No entanto, a motivação para participar da Igreja, é distinta na posição entre a) católicos e b) pentecostais, quando perguntados *O que mais te identifica com a Igreja?* Entre os católicos, prevalece a nostalgia de uma tradição que tem dificuldades de compreendê-la de forma reinventada e com novas ressignificações, exemplificada no testemunho abaixo:

Na semana santa (páscoa) tínhamos novena e adoração durante a noite, naquela semana, o rito religioso, principalmente de quinta para sexta-feira santa. Hoje tem, mas mudou. Cada grupo tinha o seu horário para puxar o terço e nós emendávamos um grupo após o outro. No outro dia, o padre dava a benção e guardava o Santíssimo. Ainda tinha a catequista fazendo a via sacra com seus catequizandos. E a Igreja enchia. Dava gosto! Quero dizer que o caminhar era muito mais fervoroso. A pessoa tinha vontade de ir. Hoje, tem hora que nem quero mais participar; Deus me livre, ele (*o padre*) já fez muito aqui, mas, às vezes, esse tem muita falha. (DONA MARIA, 2013, p. 2).

Já entre os pentecostais as respostas foram de caráter intimista na relação entre eles e Deus. Assim, a fiel Dona Márcia (2013, p. 2) se reconhece pela “obediência a palavra de Deus de forma mais correta que as outras igrejas”, como a irmã da Igreja Deus é Amor, ao manifestar que vai “(...) à igreja para entrar em sintonia com o meu Deus! (...) Identifico-me com minha Igreja para agradecer” (DONA JOANA, 2013, p. 3). Há também testemunhos de evangélicos que se identificam pela “mesma fé; o quê cremos” (DONA MATILDE, 2013, p. 2) ou “na palavra bem orientada” (SR. FÁBIO, 2013, p. 2).

Neste sentido, buscou-se confrontar a motivação do fiel voluntariado para participar da Igreja com a regularidade ou disciplina do mesmo nas atividades pastorais e de rito religioso. Por fim, ao perguntar-se *Parou de frequentar a Igreja alguma vez? Quanto tempo? Por quê?* os fieis dividiram-se no posicionamento: 50% disseram que sim, incluindo evangélicos e pentecostais, justificadas por *motivos pessoais*. Dona Joana (2013, p.2) relata que “(...) sentiu muito ficar longe do meu Jesus”, ao se afastar por 3 (três) vezes da Igreja; ou por *motivos de trabalho*: “fiquei alguns dias sem ir à Igreja, por causa do trabalho e da escola. É que voltei a estudar

a noite e nos dias que tem aula não vou” (DONA CLEUSA, 2013, p. 2), com menção ao retorno dos estudos de EJA (Educação de Jovens e Adultos) na escola pública da Ilha.

Outros 50% dos entrevistados, evangélicos e católicos, nunca deixaram de frequentar à Igreja. No depoimento de William (2013, p. 2), fica evidente: “às vezes, procuro dar uma fugidinha e não vir, mas não consigo. É algo que não sei explicar e me move para cá (*Igreja*). Nunca parei de frequentar”; ou, de Dona Maria (2013, 2013, p.2): “não. Já tive crises, mas nunca deixei de frequentar”. Entretanto, quando a pergunta dirigida foi *Já mudou de religião? E de Igreja?* as respostas foram de monólogos sim e não, sendo que somente os pentecostais responderam que já haviam mudado algumas vezes de Igreja, porém, sempre permaneceram cristãos.

6.2.3 O sentido atual dos saberes tradicionais para os fieis no campo religioso

No período das atividades de campo, na medida em que estabelecia vínculos com os atores, considerando-se o levantamento de fontes e do marco teórico, trazia por interesse compreender de que forma algumas práticas tradicionais permaneciam ou não no dia a dia do voluntariado religioso. Neste sentido, a preocupação não era somente entender as ressignificações que a população tradicional dá as mesmas, na atualidade, mas de que forma tais práticas se mantêm no cotidiano e são entendidas pelos atores do campo religioso.

No intuito de complementar as informações, sobre o sentido religioso e as práxis do voluntariado religioso, o agrupamento de três questões nos aproxima da finalidade pretendida para esta *subseção*.

A primeira pergunta aos entrevistados foi se *Costuma ir à benzedeira?* Houve unanimidade nos depoimentos ao considerarem que não se trata de um hábito atual. Neste sentido, as respostas oscilaram em três posicionamentos diferentes: a) *aqueles que já foram, mas perderam o costume de ir à benzedeira*, como o Sr. André (2013, p.3): “___ fui muito quando criança. Quando tive meus filhos, levava muito para os problemas de tosse comprida, dor nas costas, tirar sol da cabeça, mau jeito. Hoje não vou mais”; b) *as pessoas que tem desconhecimento da prática atual*

do *benzimento*, ilustrada pela afirmação de Dona Cleusa (2013, p. 4): “não, porque no meu modo de ver, não sei se ainda existe. Antigamente tinha bastante”; e c) *fiéis de posicionamento conservador na preservação de uma ortodoxia clerical*, presentes nos depoimentos: “(...) as benzedadeiras são pessoas comuns que não tem autoridade eclesial, autoridade divina” (WILLIAM, 2013, p. 4).

A resistência de atores da população tradicional em reconhecer o poder ministerial do pastor da Igreja Assembleia de Deus, mantendo práticas cotidianas de benzimento, causou espanto e indignação deste, como ato de insubordinação ou desobediência religiosa a sua autoridade, ao ter conhecimento que uma das suas fiéis, convertida à Igreja, exercia práticas de benzimento para nativos e turistas. Exclamou:

Ela se converteu tudo certinho; mas, até este tempo atrás foi alguém lá (casa) pra ela benzer, e ela benzeu! Por ser uma senhora de idade, com muita dificuldade, ela se converteu, mas deixou de ter aquele ensinamento, aquele que diz assim: você não benze mais, mas agora, você ora! Porque a Bíblia diz que a oração dá fé... Então, Deus conhece o coração do homem. Talvez, por falta de ensinamento (*doutrinário*) não soube usar as palavras certas ou o coração dela foi voltado para fazer o bem para aquilo (*benzimento*) com o intuito daquela pessoa se curar. Só que ela vê isso acontecer na Igreja (*milagres de cura*) só que de outra forma agora, de Jesus, não usando outro nome. Porque o nome de Jesus é o poder. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 6-7).

A afirmação da autoridade do pastor sobre os fiéis no rito da expulsão de demônios, para a conversão da benzedeira durante uma sessão de culto religioso, reafirma a doutrina na negação dos saberes populares, em nova conduta de comportamento. Continua o pastor André (2013, p. 7): “(...) rapaz, a irmã era terrível! Ela foi tudo: benzedeira, macumbeira, fazia trabalho... Tudo o que você imagina ela foi. Deus fez uma obra completa. Largou do cigarro, da bebida...”

No entanto, quando me referi à questão *Utiliza ervas medicinais ou remédios caseiros?* somente 1 (um) leigo entrevistado, por convicção, não faz uso. Os demais, ao confirmarem o costume, oscilam sobre a frequência entre “raramente”, “às vezes”, “de vez em quando”...

Aqui, a pesquisa demonstrou opiniões de consenso entre católicos e assembleistas, diferenciando-se no reconhecimento do curandeirismo. Os católicos têm por hábito tomar o chá caseiro de hortelã, da camomila, do boldo, do capim

cidreira, de laranja e as garrafadas, mas dão ênfase ao não fazer referência alguma à população tradicional: “(...) __ uso, não porque aprendemos com os antigos. É por ser uma forma medicinal. Se fosse de curandeirismo ou de benzedeira (...) não usaria” (DONA MARIA, 2013, p. 3).

No caso, entre nativos evangélicos entrevistados, o hábito de ter ervas medicinais plantadas no quintal de suas casas é uma prática comum, que resiste entre a tradição e à modernidade, bem como fazer uso das mesmas. Entretanto, a cura das doenças é interpretada como desígnio de Deus, por meio da revelação, intermediada por profissionais da saúde para cuidar dos “irmãos”, em que “o médico tem que saber respeitar a nossa vontade” (DONA CLEUSA, 2013, p. 4).

O depoimento do padre Miguel (2013, p. 10) tem posicionamento distinto dos fieis, ao testemunhar que não há mais o costume de se fazer uso das ervas medicinais entre os nativos e a população tradicional, conforme relato abaixo:

(...) aquelas coisas de ervas, chás... Já se perdeu tudo. Não tem mais nada. E olha que conhecemos o povo antigo, da raiz, que sabe das coisas. Eles contam que havia isso ou aquilo, mas não tem mais nada. Por quê? Porque não existe matéria-prima. Oitocentas pessoas distribuídas entre Ponta Oeste, Fortaleza, Brasília, Farol e Encantadas, o que sobra? Depois, infiltrados com todo esse pessoal da grana que usam eles como mão-de-obra barata, fica difícil organizar ou mobilizar-se.

Na ótica do padre Miguel, a falta de politização entre os nativos é um dos motivos principais da perda de seus referenciais de pescadores artesanais, na dificuldade de organização e mobilização dos grupos tradicionais distribuída em várias vilas, assim como a cooptação feito pelos empresários do turismo, na exploração do trabalho e do seu território.

Desta forma, para complementar as informações desta *subseção* sobre o sentido dos saberes para o voluntariado religioso, perguntou-se se o entrevistado *Preserva alguma crença que os avós contavam na sua família e que é importante para você?* com o objetivo de identificar elementos de permanência das crenças religiosas da população tradicional, entre os fieis, na atualidade, e de que forma eram revitalizadas.

Pentecostais e católicos afirmaram que não mantêm crenças dos seus antepassados, exceto um fiel neopentecostal. A interpretação comum nos testemunhos é que se trata de lendas. De maneira enfática, Dona Maria (2013, p. 3)

afirma: “não tenho este tipo de crença e orientamos a quem tem não procurar, porque, ou servimos a Deus ou ao inimigo. Aqui em casa, demos baixa por completo”. Note-se, de um lado, o contato com os entrevistados demonstrou na concepção religiosa a dificuldade de entendimento sobre a importância do resgate e da ressignificação das crenças religiosas populares no território, por fundamentos doutrinários, às vezes, de um proselitismo bem declarado. De outro, é a ótica de como interpretam a sua cultura local e percebem o cotidiano da Ilha; talvez, tais dificuldades estejam relacionadas a elementos subjetivos de compreensão e não a simples descrição das tradições populares.

6.3 A organização e as lutas pastorais das igrejas na Ilha do Mel

Na Ilha do Mel as igrejas de confissão pentecostal e a católica possuem atividades pastorais e ritos sacramentais que não fogem ao carisma ou proposta evangélica de cada denominação. Por vezes, cria-se a expectativa de pastorais de cunho social que acompanhe as lutas sociais e o debate religioso de outras realidades próximas, como a organização dos produtores orgânicos de Tagaçaba, em torno de temas centrais da realidade do povo como a terra, a moradia, a saúde, a escola, entre outros. No entanto, tornam-se direitos que são despertados na roda de conversa dos bares, da mercearia, no quintal das casas, porém não formalizada enquanto pastoral de igreja.

As ações pastorais das igrejas católica e pentecostais na Ilha caracterizam-se em duas situações distintas: a) a primeira, *na organização do trabalho religioso* e b) *nos projetos religiosos*. Passemos então, a esclarecer o resultado da investigação sobre estes itens.

Aos fieis, foi realizada pergunta durante as entrevistas se o mesmo *Participa de alguma atividade pastoral ou é voluntário na sua Igreja? Qual? Há quanto tempo?* As respostas são distintas no envolvimento e no tipo de serviço religioso prestado pelas igrejas.

Entre os *católicos*, foi unânime a participação dos entrevistados nas

atividades pastorais⁹⁶. As lideranças entendem pela categoria ‘serviço’ algo que brota de uma necessidade existente na Ilha. A distribuição das atividades pastorais é diversificada: alternam-se os ministérios tradicionais, como o batismo, a catequese com os serviços religiosos na cobrança do dízimo, da preparação das festas religiosas e dos bingos. Na época das festas dos padroeiros das capelas é comum encontrarmos também o tríduo de preparação, a procissão luminosa e marítima, a novena e a missa festiva.

O trabalho religioso católico restringe-se aos sacramentos e a pastoral. Os leigos, na condição de voluntariado realizam a conservação das capelas, cobram o dízimo, abrem e fecham as igrejas diariamente para visitação de turistas, realizam cultos religiosos, devido ao escalonamento da presença do padre em outros vilarejos. Participam também, há vários anos, da organiza o e realiza o das festas de padroeiros. Sr. Chico (2013, p. 3) ao ser perguntado sobre as pastorais que são desenvolvidas na Vila Brasília, responde:

São os cultos, as missas, o batismo, a catequese... Antes tinha as novenas de Natal, os terços que preparavam as festas, os grupos da Campanha da Fraternidade preparando a Páscoa, etc. Mas falta visitar as casas, chamar os jovens para a Igreja, ver o interesse de cada um, formar um grupo de jovens. Crítica-se muito a juventude, mas nada se faz.

Na Vila de Encantadas, sede da Casa de Missionários onde reside o padre, a organiza o do trabalho pastoral   muito próximo a realidade do vilarejo vizinho. Dona Ivonete (2013, p.1) comenta: “o nosso trabalho   mais em torno da catequese para que as nossas crianças façam a primeira eucaristia. Participamos mais de grupos de ora o, para rezar o terço, das missas”.

Entre os pentecostais, as respostas foram de participa o como voluntariado em algum tipo de pastoral ou serviço religioso, exceto um membro da *Igreja Deus   Amor*. Em rela o a esta última, as respostas foram de envolvimento com o

⁹⁶ Libânio (1986) estabelece três modelos de análise sobre a pastoral. Tais modelos, embora apresentados linearmente encontram-se lado a lado na realidade latino-americana: a) a *pastoral tradicional*, construída sobre o “poder da Igreja” e sobre a “força do medo” visava salvar as pessoas do mundo perverso e perigoso; b) a *pastoral moderna*, compreendida como uma nova pastoral que reconhece este mundo como lugar legítimo de atua o do cristão, porém cegada pelo otimismo de mudanças e do progresso, ao não perceber a conflitividade da sociedade latino-americana, abafada por golpes militares a partir da década de 1960; c) a *pastoral da liberta o*, voltada   atua o e transforma o da Igreja tendo como modelo as CEB’s, a pastoral da terra, a pastoral operária, entre outras pastorais.

departamento infantil, a realização de lembrancinhas para o dia das mães e de faxina na igreja, conforme depoimento: “os departamentos limpam a Igreja e o pastor compra os produtos para a gente limpar” (DONA JOANA, 2013, p. 3). Neste sentido, o trabalho religioso da Igreja volta-se aos cultos, visita às famílias e a evangelização das crianças. Dona Méri (2013, p. 2) resume o trabalho religioso dos pentecostais tradicionais na Ilha: “nas segundas-feiras realizamos trabalhos com jovens convertidos, na graça de Deus. Esses jovens são todos da família: filhos, sobrinhos, primos... São pessoas que através das nossas orações estão no nosso lado”.

Já a *Igreja Bola de Neve* possui culto semanal, evangelização nas casas ao levar óleo e a bíblia para os novos convertidos através do ministério dos diáconos, pela ausência do pastor, dividindo atribuições de serviço religioso descrito da seguinte maneira pelo agente:

Nós lidamos com vários grupos, com várias pessoas. Fazemos trabalho com crianças, tivemos eventos com as crianças; fizemos gincana, fizemos um teatro, oramos com elas. Então, nós montamos lá na Ilha... Nós não estamos na Ilha com mentalidade consumista, nós estamos na Ilha com mentalidade de responsabilidade. É isso que nós queremos. (PASTOR GLAUCO, 2014, p.7).

Os *assembleistas* destacam-se nos serviços religiosos prestados. O pastor é coordenador das atividades administrativas e pastorais da igreja, apoiado por diáconos consagrados e obreiros que possuem atribuições de direção, pregador, recepcionista e assistente no portão do templo. Além do culto semanal, possuem programação mensal nas atividades de assistência social, ciclo de oração, louvor, evangelização e visita às casas, missão, ensaios de coral, cursos de teologia, escola bíblica, clube de oração das ‘eleitas de Deus’ e os departamentos (pastorais) infantil, pré-adolescente, adolescente, juvenil e adulto.

IMAGEM 6:
Cartaz fixado na porta de entrada da Igreja
Evangélica da Assembleia de Deus, Ilha do Mel



Igreja Evang. Assembleia de Deus - Cong. Ilha do Mel				
Escola de Obreiros e Departamentos - JANEIRO/2014				
DIA	Direção	Pregador	Recepção	Portão
01 Qui	CULTO QUINTA DA BENÇÃO AS 15 Hrs.		ENSAIO DA JUVENTUDE	
02 Sex	ESCOLA BIBLICA			
04 Sáb	LIBERTAÇÃO	A DIREÇÃO	Dc. Cleiton	Cp. Marcos
05 Dom	MISSÕES/EVANG.	A DIREÇÃO	Cp. Nilson	Cp. Alex
06 Seg	REUNIÃO M. ESPÍRITO AS 20:00 Hrs.			
07 Ter	ENSAIO DOS ADOLESCENTES		REUNIÃO C. ORAÇÃO AS 20:00 Hrs.	
08 Qua	M. do Espírito	A DIREÇÃO	Cp. Jonathan	Cp. Nilson
09 Qui	CULTO QUINTA DA BENÇÃO AS 15 Hrs.		ENSAIO DA JUVENTUDE	
10 Sex	ESCOLA BIBLICA			
11 Sáb	ADOLESCENTE	A DIREÇÃO	Cp. Dirceu	Cp. Nilson
12 Dom	Cp. Nilson	A DIREÇÃO	Cp. Rodrigo	Cp. Heider
13 Seg	ENSAIO M. ESPÍRITO AS 19:00 Hrs.		CURSO DE TEOLOGIA - CPTM AS 20 Hrs.	
14 Ter	ENSAIO DOS ADOLESCENTES		ENSAIO C. ORAÇÃO ELETAS DE DEUS	
15 Qua	Cp. Alex	Cp. Dirceu	Cp. Rodrigo	Cp. Nilson
16 Qui	CULTO QUINTA DA BENÇÃO AS 15 Hrs.		REUNIÃO DE LIDERANÇA	
20 Sex	ESCOLA BIBLICA			
21 Sáb	C. Oração	A DIREÇÃO	Cp. James	Cp. Alex
22 Dom	Cp. James	PASTOR	Cp. Heider	Cp. Marcos
23 Seg	ENSAIO M. ESPÍRITO AS 18:30 Hrs.		CURSO DE TEOLOGIA - CPTM AS 20 Hrs.	
24 Ter	ENSAIO DOS ADOLESCENTES		ENSAIO C. ORAÇÃO ELETAS DE DEUS	
25 Qua	Cp. Heider	Cp. Rodrigo	Cp. Marcos	Cp. James
26 Qui	CULTO QUINTA DA BENÇÃO AS 15 Hrs.		ENSAIO DA JUVENTUDE	
27 Sex	ESCOLA BIBLICA			
28 Sáb	JUVENTUDE	A DIREÇÃO	Cp. Nilson	Dc. Cleiton
29 Dom	Dc. Nilton	Pb. André	Cp. Alex	Cp. Heider
30 Seg	ENSAIO M. ESPÍRITO AS 18:30 Hrs.		CURSO DE TEOLOGIA - CPTM AS 20 Hrs.	
31 Ter	ENSAIO DOS ADOLESCENTES		ENSAIO C. ORAÇÃO ELETAS DE DEUS	
Preparação da Santa Ceia: Cp. Marcos e Cp. Heider Santa Ceia nos Lares: PASTOR e Dc. NILTON				

Fonte: (SILVA, 2013).

Há também consenso nas repostas entre leigos católicos e pentecostais quando a pergunta dirigida complementa a anterior sobre *Qual é o seu trabalho voluntário na Igreja? Você tem autonomia para fazer as coisas?* Entre os católicos, as repostas foram de “certa autonomia” para o trabalho pastoral, considerando-se consulta ao padre. Como ilustração, William (2013, p. 3) relata que na época da coroação de Nossa Senhora, no mês de maio, “(...) convocamos todas as crianças da catequese para poder participar. As crianças são vestidas de anjinhos, fazemos uma procissão bonita para apresentação. A gente se esforça. Outras coisas não tenho autonomia”.

Da mesma forma, entre os pentecostais das diferentes confissões, os leigos realizam o serviço religioso, porém sempre sobre a autoridade do pastor para as decisões, conforme Dona Joana, obreira da Deus é Amor, ao responder que “(...) sim, mas a gente sempre conversa com o pastor para fazer tudo direitinho” ou a visão de Juliana (2014, p.1):

A partir do momento que vimos morar na Ilha, quando a célula começou a surgir ali na Léa, ficamos aqui (*Ilha*) convidando, evangelizando; algo assim. Sem saber muito (*trabalho pastoral*), fomos fazendo. Toda e qualquer dúvida ligávamos para o pastor. Perguntávamos se poderia ou não poderia fazer algo e ele ia sempre orientando a gente à distância, porque ele mora em Paranaguá, mas sempre estava aqui, principalmente, no verão.

Constatou-se no campo religioso da Ilha do Mel, que na medida em que os serviços religiosos ampliaram-se em uma demanda superior a capacidade de gestão do agente religioso, as ações são democratizadas em reuniões, estabelecendo vínculos com leigos e fieis, em um conjunto de tarefas e serviços a serem desenvolvidas ao longo do mês ou do ano. Entretanto, tal democratização não significa discussões em torno da doutrina ou da dogmática, bem como de questionamento da autoridade do pastor e do padre. Estes, por sua vez, mantêm a centralização do poder religioso.

Quando nova pergunta foi dirigida aos leigos, *Para você, quais são as lutas da comunidade? Quais são as principais dificuldades?* as respostas sinalizaram duas grandes preocupações: a *participação ou engajamento* maior de fieis e leigos e o *serviço pastoral* nas igrejas.

De um lado, entre os católicos, dividem-se as opiniões ao manifestarem que a “dificuldade é a falta de união do povo aqui” (WILLIAM, 2013, p.3) ou da necessidade de renovação do quadro de lideranças das comunidades, conforme depoimento do Sr. Chico (2013, p.2): “são sempre os mesmos. Só trocam a posição. Isso não é bom. Você não precisa sair (*do grupo*); mas renovar é essencial. Você não precisa ser sempre cabeça (*líder*), mas saber trocar experiências com outros”. No entanto, as repostas ao indicarem a dificuldade de engajamento, de formação e renovação das lideranças, também houve testemunhos que direcionam o trabalho religioso, prioritariamente em torno da catequese, com a finalidade “(...) que as nossas crianças façam a primeira eucaristia” (DONA IVONETE, 2013, p. 1).

De outro, os pentecostais possuem unanimidade em suas respostas na dificuldade em torno da participação e do trabalho pastoral de cada igreja. No entanto, há uma variação de outras necessidades que não foram enumerados entre os católicos, mas que são significativas entre os crentes, como: “dificuldades financeiras” (DONA MÁRCIA, 2013, p.2); “oferecer meios alternativos que ensinem os preceitos bíblicos alcançando mais jovens e adolescentes” (DONA MATILDE,

2013, p. 2); a formação de uma escola secular, entre outros.

Com relação à pergunta *Na sua visão, o que move os leigos e fieis a participarem da Igreja Católica ou Pentecostal?* as respostas foram de consenso entre pentecostais e católicos em relação ao desejo íntimo do fiel de confessar sua fé e buscar a salvação, mantendo-se por base, uma concepção ortodoxa e tradicional: “Jesus” (WILLIAM, 2013, p. 3; DONA MICHELE, 2013, p. 4); “a esperança de vida eterna” (SR. ADÃO, 2013, p. 3); “a fé” (DONA JOANA, 2013, p. 3); “o louvor” (DONA CLEUSA, 2013, p. 4); “o ensinamento bíblico” (DONA MATILDE, 2013, p. 2); “a graça salvadora de Deus” (SR. FÁBIO, 2013, p. 2), entre outros.

Por fim, duas respostas trouxeram elementos diferentes das crenças individuais, envoltos de sentido carismático: a *união da comunidade* religiosa assembleísta e a crítica ao *envolvimento do padre* no trabalho religioso católico. Para o leigo André (2013, p.2), “a união” foi o elemento mais significativo, historicamente representado, na comunidade da Assembleia de Deus. Contextualiza que esta nasceu da identificação das famílias evangélicas da Ilha em construir a sede da Igreja e o envolvimento de todos no projeto, inclusive, o pastor, passando a viver o sentido de vida comunitária entre outras ações posteriores. Relembra a ação dos fieis em detalhes:

(...) no último dia, quando encerramos puxar aterro, todo mundo dizia:

___ Pra festejar, vamos cair na água (*praia*). E lá foram todos! Foi muito bom. Meu Deus, que orgulho desse pessoal!

Pra nós, parecia impossível construir a Igreja. Impossível, impossível! (*repete várias vezes com ênfase*) principalmente por causa do IAP. Eles criam muita dificuldade. Não dá! Então, foi à mão de Deus que fez acontecer.

Outro testemunho católico demonstra entraves na participação dos fieis e leigos, pelo não envolvimento e engajamento do padre em conjunto com os fieis e lideranças das comunidades. Dona Maria (2013, p. 2) reclama que “o padre tem que vestir a camisa! (*ergue o tom de voz*) Sem um guia espiritual de assessoramento, a coisa não vai pra frente. Sinto que quanto mais o padre é tradicional, mais a comunidade estaciona”. Com isso, descreve as dificuldades de implantação de um trabalho pastoral com maior engajamento na aspiração dos leigos; o que a motiva é

o fortalecimento do movimento católico (carismático), quando em sua capela, as celebrações de final de ano ficam repletas de visitantes. Com nostalgia, relembra: “nós cantamos na Igreja e o turista chega pra nós e diz: __ que pena que não escutamos essa voz sempre!” (DONA MARIA, 2013, p. 2).

6.3.1 Os projetos religiosos na Ilha do Mel: confrontando olhares dos leigos e das autoridades clericais

Na Ilha os projetos religiosos das Igrejas pentecostais e católica tomam o cotidiano dos fieis. Não envolvem somente aqueles que se declaram pelas suas crenças a uma determinada denominação religiosa. Circulam pelos templos e são envolvidos direta ou indiretamente no plano dos agentes e lideranças, como os pescadores, carrinheiros, senhoras, comerciantes, trabalhadores do comércio local, barqueiros, turistas, crianças, entre muitos outros. Há uma diversidade de indivíduos de origem social distintas, de classe ou frações de classe, que frequentam e estabelecem relações de afinidade com os agentes e o trabalho religioso.

Cabe aqui frisar, antes de analisarmos os projetos pastorais das igrejas no campo religioso da Ilha do Mel, que leigos e fieis pesquisados tiveram mudança de religião ou autodeclararam-se de nova confissão religiosa, considerando-se o processo de evangelização histórica sobre os pescadores artesanais da hegemonia do catolicismo tradicional na baía de Paranaguá. É o caso do Sr. André, leigo adventista; do Sr. Cesário e Dona Juraci, pescadores artesanais adventistas; Sr. Marcelo, pescador artesanal e leigo da Bola de Neve, entre vários, os quais foram cristãos católicos durante longo tempo. Entretanto, tal mudança levou também a um redimensionamento da identidade religiosa desses atores e de como estabeleceram novos códigos de crença, na relação com os rituais, a doutrina, a organização pastoral e institucional e as relações de sociabilidade desenvolvidas.

Para a população tradicional, esta também sofreu mudanças significativas. Dona Zeli, mateira/ervateira e cartomante é nativa da Ilha, mas viveu durante alguns anos na Vila de Superagui. Ao retornar à Ilha “deixou de ser católica”, e há dois anos não mexia mais “com isso”, afirmara, convertendo-se pentecostal da Assembleia de Deus. Da mesma forma, Vó Landinha, a benzedeira, que nos últimos dois anos

residiu em Paranaguá e, voltando a morar na Ilha, também se converteu em nova confissão religiosa. Neste sentido, tais sujeitos possuem um conhecimento complexo enquanto especialistas da memória e do saber religioso, herdado de seus antepassados, mas ao retornarem ao campo, retornaram também modificadas pelas influências sofridas.

Portanto, o discurso religioso de pentecostais e católicos de captação de novas almas para Jesus volta-se ao nativo, homem e mulher, na condição mais simples e humilde para congregar sua fé entre os irmãos. No entanto, as autoridades religiosas passam a ser reconhecidas pelo seu poder no campo, pelos fieis e autoridades públicas e dos grupos empresariais, na medida em que são exteriores a esta realidade, advindas de outro lugar. Pastores, padre e bispo, não são nativos. Possuem formações escolares e/ou acadêmicas que oscilam do padre pós-graduado em Louvain (UCL), na Bélgica, ao pastor assembleísta, certificado em nível médio, em Paranaguá. Convivem com nativos analfabetos ou semiescolarizados que reproduzem orações e rezas conhecidas, hinos tradicionais e possuem um saber próprio no modo de fazer o trabalho religioso.

É com estas ponderações que as entrevistas aos leigos pentecostais e católicos dirigiram-se a seguinte pergunta: *A sua Igreja ou seu grupo religioso possui algum projeto social na Ilha?*

Os quadros 3, 4 e 5 abaixo, sistematizam o resultado das respostas de cada grupo religioso e o tipo de projeto pastoral. No entanto, foram organizados considerando-se a visão dos leigos sobre os projetos pastorais e a visão das autoridades religiosas sobre os mesmos, de acordo com os depoimentos. Diante disso, não caberia aqui a repetição das informações apresentadas, mas de algumas ponderações significativas que os dados apresentam.

Duas colunas foram organizadas sobre a visão dos leigos dos projetos idealizados por eles, no sentido da concepção e do significado para os mesmos e, a visão das autoridades religiosas sobre os projetos pastorais da instituição religiosa, concebida pelos agentes, considerando-se as Igrejas Assembleia de Deus, Bola de Neve e Católica. No caso, não houve quadro demonstrativo para a Igreja Deus é Amor por duas razões: a) o pastor negou-se a dar depoimento durante a pesquisa de campo e b) não houve respostas objetivas entre os leigos entrevistados da Igreja que caracterizasse o tipo de projeto pastoral.

Passemos, num primeiro momento a atentar para as relações entre a) autoridade religiosa e lideranças leigas de cada igreja, para a posteriori, analisarmos as relações entre b) pastores e pastores/padres e c) entre leigos e leigos.

Na *Assembleia*, as preocupações do pastor voltam-se a programas de assistência, a formação dos quadros da Igreja em Teologia, o interesse econômico pelo turismo religioso e o projeto ambicioso de evangelização por toda Ilha. No entanto, a visão leiga possui afinidade com os projetos do pastor, somente com a necessidade de formação religiosa das lideranças e da comunidade em geral, manifestando interesse em outros temas como a drogadição e a formação ou qualificação profissional técnica dos membros. Constatase que os projetos não se definem em uma mesma linha pastoral ou institucional, mas possuem diferentes proveitos, sejam econômicos e financeiros ou de formação, conforme *quadro 3*.

QUADRO DEMONSTRATIVO 3:
Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Assembleia de Deus

IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS – ILHA DO MEL			
Visão dos leigos sobre os projetos		Visão do pastor sobre os projetos	
Projeto	Característica principal	Projeto	Característica principal
Atendimento aos jovens com dependência química	“Hoje, nós temos uma preocupação muito grande com os jovens para tirá-los das drogas e do vício”. (ANDRÉ, 2013, p.2).	Assistência social: tíquete supermercado Bavaresco	“A cada R\$ 800,00 reais em compra (...) a Igreja ganha uma cesta básica. Todo mês nós trocamos para converter na necessidade daquele irmão que está mais necessitado”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 2).
Escola bíblica	“Vamos ampliar a sala para poder trabalhar com as crianças”. (ANDRÉ, 2013, p.2).	Material escolar: preparação das crianças no culto	“(…) A Igreja tem um materialzinho de estudo dominical, material de estudo de cada culto, que as professoras têm que estar disponibilizando. (...) A Igreja se reúne e se disponibiliza das suas ofertas para comprar todo o material e trazer o sustento do conhecimento para essas crianças”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 3).
Projeto de formação ou qualificação técnica ambiental para os adolescentes e jovens	“Tem um projeto que o pastor quer fazer de ecologia que é muito bom para nós fazermos curso em Paranaguá ou aqui em (Vila) Brasília. Acho que isso é o essencial. (ANDRÉ, 2013, p.2)	Curso de bacharelado em teologia	“Se alguém quiser ir além do Ensino Médio tem que sair da Ilha à Paranaguá. (...) Conseguimos trazer essa extensão pra cá”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 3-4).
		Projeto turismo cristão	“Que muitas pessoas possam vir à Ilha do Mel. Mas, que não venham conhecê-la como um ponto de liberalismo ou libertinagem, mas como um lugar bom de se adorar a Deus, com turismo cristão, um turismo evangélico reconhecendo que toda Ilha do Mel, agora, é do Senhor Jesus Cristo”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 4).
		Evangelização em todas as vilas da Ilha	“Agora, o nosso maior desafio é alcançar toda a Ilha do Mel para o Nosso Senhor Jesus Cristo. (...) Trabalhando em cima daqueles que não conhecem a Palavra”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 6).
		Ecoturismo religioso e cartilha ambiental	“É como se fosse um trabalho de escoteiro, mas um trabalho de escoteiro cristão, com princípios bíblicos dentro da preservação ecológica que estão tendo na Ilha do Mel”. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 11).

Fonte: WESTPHAL, 2014.

Na *Bola de Neve*, a ótica do pastor é desenvolver projetos de expansão da Igreja pelos 7 (sete) municípios, criar um feriado religioso, ser presença na Ilha e garantir formação diaconal aos seus quadros. Para as lideranças entrevistadas, somente o projeto de formação bíblica há correlação com a preparação de diáconos, tendo sintonia. Outros projetos são distintos do pensamento e da ótica do pastor, como a criação de cartão de mensagens, a preocupação com as drogas, o culto específico para mulheres e os eventos com as crianças. Nota-se, aqui, conforme *quadro 3*, que os projetos dos leigos são maiores que do pastor, não havendo coesão, procurando diversificar ações em um programa para atender crianças (evento); adolescentes e jovens (drogas); adultos (formação); mulheres (culto); público em geral (mensagem eletrônica).

QUADRO DEMONSTRATIVO 4:
Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Bola de Neve

IGREJA BOLA DE NEVE – ILHA DO MEL			
Visão dos leigos sobre os projetos		Visão do pastor sobre os projetos	
Projeto	Característica principal	Projeto	Característica principal
Cartão de visita de mensagens religiosas	“O cartão é um pedido de socorro. Envia uma mensagem bíblica e a pessoa pede oração por mensagem e aí nós vamos orar. Toda segunda-feira vamos nos reunir para orar pelos pedidos da semana”. (JULIANA, 2014, p. 3)	Expansão da Igreja nos 7 municípios do Litoral	“Em Guaraqueçaba, até o momento, ainda não temos uma direção de Deus para estar indo até estes lugares. (...) Porque eu creio que, a Bíblia fala: existe um propósito, um modo e um tempo. (...) Deus tem um propósito com aquela terra e está me convocando pra ir até lá”. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 4).
Projeto MNV (<i>Ministério Nova Vida</i>)	“É um projeto que ajuda as pessoas em compulsão por drogas; vícios em geral. Como já é um trabalho que é feito na Bola de Neve (<i>outras Igrejas</i>), queremos trazer para cá (<i>Ilha</i>)”. (JULIANA, 2014, p. 3)	Feriado religioso	“Abençoar os moradores. Um dos projetos que tenho, mas como falei, está em oração, Deus vai fazer (...) é um feriado, fora dos feriados que já são tradicionais. (...) Durante o dia, lazer e praia, só que com foco. (...) A revitalização na Ilha. Nós vamos (<i>levar</i>) 5 mil pessoas com essa mentalidade, nós vamos limpar as trilhas; (...) colocar coisas ali, tudo com permissão do IAP, tudo isso, feito de forma legal, jurídica”. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 7).
Formação bíblica: mergulhando na palavra	“Não sabemos realmente como vai ser, mas isso já vai ser o estudo da Palavra com a comunidade”. (JULIANA, 2014, p. 4)	Ser presença na Ilha.	“Nosso intuito não é colocar uma igreja na Ilha do Mel. (...) É ter um altar onde o Senhor seja adorado, porque isso faz a diferença”. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 8).
Culto exclusivo para mulheres	“Vamos continuar neste ano”. (JULIANA, 2014, p. 4)	Formação de diáconos	“Quem tem funções diaconais, tem da nossa parte, autoridade para trabalhar, para agir lá, e não são pastores. Mas o nosso coração, que vem da nossa liderança de São Paulo, é se unir ao máximo aos pastores em prol da cidade”. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 7).
Evento com as crianças	“Também temos o “evento das crianças”. (JULIANA, 2014, p. 4).		
Formação profissional na Ilha	“Essa é a ideia da Igreja se fortalecer aqui, para se ter uma parceria. (...) É o que carece (...) esta juventude. (...) Perde todos os princípios e não tem oportunidade de ter um aprendizado” (SR. MARCELO, 2014, p. 3).		

Fonte: WESTPHAL, 2014.

Entre os *católicos*, a preocupação das autoridades, o padre e os representantes da Cúria Diocesana de Paranaguá, são distintas. O olhar do padre é para projetos pastorais que envolvam formação política e religiosa aos atores, como a coordenação de pastorais por vila, a criação de um centro socioambiental e replicar o movimento fé e política dos tempos idos das décadas de 1970 a meados dos anos 1990, em Curitiba, influenciados pela teologia da libertação, da qual o padre possui referência. Já para as lideranças da Cúria, incluindo o bispo emérito, os projetos foram voltados à ação evangelizadora da Igreja no Brasil pela CNBB, a popularização da imagem de Nossa Senhora do Rocio no estado, nas ilhas, entre elas, do Mel, e prioritariamente, a catequese. Para os leigos, o foco dos projetos é social, ou seja, a criação de um centro de formação socioambiental e de profissionalização técnica.

As respostas apresentadas entre os católicos possuem um duplo sentido:

- 1) os projetos do padre são baseados na sua história de vida enquanto um dos ideólogos e agentes expressivos dos movimentos pastorais e sociais de inclinação à teologia da libertação da Arquidiocese de Curitiba, dos anos de 1973 a 2005, onde procurou estender a metodologia e as experiências acumuladas a uma realidade de ilhéus. No caso do bispo emérito e da coordenação pastoral da Cúria à época (1990 a 2005), os projetos reproduzem a ortodoxia dos documentos hierárquicos das encíclicas papais, desdobrando-se nos documentos do CELAM⁹⁷ e da CNBB⁹⁸ às diretrizes pastorais das dioceses, não havendo concepção própria de um projeto pastoral da Igreja de Paranaguá para as Ilhas;
- 2) o depoimento do bispo emérito destaca a ênfase dada a um modelo “Igreja, Povo de Deus” como um mote das orientações pastorais na diocese. No entanto, os projetos para as Ilhas e a do Mel, são de intervenção religiosa para a popularização de imagem de Nossa Senhora do Rocio e da permanência do sacramento da eucaristia (catequese).

⁹⁷ Conselho Episcopal Latino-Americano.

⁹⁸ Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

QUADRO DEMONSTRATIVO 5:
Projetos idealizados por leigos e autoridade religiosa da Igreja Católica

IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA – ILHA DO MEL			
Visão dos leigos sobre os projetos		Visão do padre sobre os projetos	
Projeto	Característica principal	Projeto	Característica principal
Projeto socioambiental	<p>“O projeto (<i>socioambiental</i>) não chegou a acontecer”. (DONA IVONETE, 2013, P.1).</p> <p>“Era tipo uma Associação para captação de recursos”. (SR. CHICO, 2013, p.2).</p>	Criação de coordenadores de pastoral em cada Vila	<p>“No nosso entendimento, aquele grupo chamado CPI, a ideia era que se formasse uma consciência crítica da Ilha; que soubesse ler toda a problemática da Ilha, as necessidades e formar uma força paralela livre. Isso ficou bem claro para o povo (<i>falava aos leigos em formação</i>)”. (PE. MIGUEL, 2013, p. 3).</p>
Projeto de formação profissional	<p>“Era mais para profissionalizar o pessoal, fazer cursos. O que falta mesmo é renovar as coisas, as pessoas e envolver mais a comunidade. Não abandonar o grupo, mas chamar novas pessoas para renovar. A ideia era que esse projeto fosse realizado tudo junto (<i>comunidades de Encantadas e Brasília</i>); os membros seriam daqui e de lá”. (SR. CHICO, 2013, p.2).</p>	Centro de Formação Sócio-Ambiental	<p>“Se for de formação sócio, isto é, faz o povo evoluir na mentalidade para se tornar realmente cidadãos. Ambiental, porque a Ilha é bonita, e se torna cada vez mais respeitada, amada e com todos os atendimentos necessários”. (PE. MIGUEL, 2013, p. 4).</p>
		Reuniões mensais com os coordenadores de pastoral das Vilas	<p>“A ideia é fazer como sempre foi feito (<i>referindo-se à Paróquia São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim, no trabalho com as CEB's</i>) em 1 vez por mês para se encontrar”. (PE. MIGUEL, 2013, p. 7).</p>
		Criação do Movimento Fé e Política	<p>“Nós conseguimos no movimento Fé e Política, colocar a fé a serviço da vida. (...) Nós chamamos de mística, de espiritualidade. É a fé a serviço da vida, ou seja, é outro tipo de fé que não é a serviço de religião. Mas está voltada aos problemas sociais, no enfoque da teologia da libertação”. (PE. MIGUEL, 2013, p. 8).</p>
Visão da Cúria Diocesana de Paranaguá sobre os projetos			
		Projeto	Característica principal
		Ação evangelizadora da CNBB -	<p>“Dom Alfredo, quando chegou à diocese, introduziu todo um estudo sobre as diretrizes da ação evangelizadora da CNBB, que era, até, então, desconhecida ou a ser aprofundada pelos padres, religiosos e leigos da diocese”. (SRA. CRISTINA, 2014, p. 3-4).</p>

		Visão da Cúria Diocesana de Paranaguá sobre os projetos	
		Projeto	Característica principal
		Popularização da Imagem Peregrina de Nossa Senhora do Rocio nas Ilhas e pelo estado do PR	“Dom Alfredo fez a visita da imagem peregrina, de Nossa Senhora do Rocio nas dioceses do Paraná, para resgatar a dimensão desta devoção como Padroeira do estado. Até então, ela quase se reduziu a uma devoção mais de Paranaguá e Região. Dom Alfredo fez questão: em 2001, levou a imagem peregrina nas ilhas (...) do Maciel, do Mel, do Amparo e Ilha Rasa, levando a imagem de Nossa Senhora do Rocio e rezando com o povo”. (SRA. CRISTINA, 2014, p. 4).
		Projeto de catequese nas ilhas	“Sim. Era mais a catequese. A instrução de fé das crianças”. (SRA. CRISTINA, 2014, p. 4).

continuação

Fonte: WESTPHAL, 2014.

O segundo aspecto a considerar nos quadros é a *relação pastores e pastores/padres* das igrejas pentecostais e católica.

Entre os pentecostais, Bola de Neve e Assembleia de Deus, há proximidade de projetos nas áreas da formação religiosa das lideranças ou acadêmica em teologia; a fixação de uma agenda em torno do feriado e o turismo religioso com conotação de ecoturismo e atração turística do empreendedorismo religioso na Ilha e o interesse de consolidação das Igrejas, proporcionalmente a Assembleia, na Ilha do Mel e, a Bola de Neve, no Litoral. Outros projetos divergem na peculiaridade de cada um.

Considerando-se a relação entre pentecostais e católicos, na perspectiva das autoridades religiosas, não há afinidade de projetos. Enquanto o padre buscou desenvolver projetos de cunho social como a criação de centros de formação socioambiental, de conscientização e politização da realidade na perspectiva religiosa e, o desdobramento na formação dos quadros em coordenações de pastoral por vila, os pentecostais possuem outros interesses de projetos pastorais, conforme descrição acima. Contata-se, portanto, que há similaridade entre projetos de autoridades religiosas pentecostais, sendo que, tais projetos não conferem proximidade entre pentecostais e católicos.

O terceiro e último aspecto, refere-se à *relação entre leigos e leigos*, de pentecostais e pentecostais e católicos.

Os depoimentos dos leigos da Assembleia possuem adesão com os leigos da Bola de Neve em relação a três projetos: 1. o combate as drogas; 2. a formação religiosa ou bíblica das lideranças e 3. a necessidade de formação profissional técnica para a juventude na Ilha. No entanto, os leigos da Bola de Neve ampliam os projetos de eventos voltados às atividades com crianças, mulheres e público em geral, por meio de mensagens religiosas eletrônicas.

No entanto, as respostas indicaram divergências de projetos, mas apresentou um fio condutor entre os testemunhos de leigos pentecostais e leigos católicos que foi o “projeto de formação profissional ou de qualificação técnica” para os grupos de cada comunidade religiosa e, por extensão, aos moradores da Ilha do Mel.

Em síntese, resultam os dados de proximidade de projetos entre lideranças leigas pentecostais e autoridades pentecostais; entretanto, há divergência entre projetos de leigos pentecostais com os pastores de cada denominação religiosa. Constata-se que os interesses das lideranças são divergentes aos propósitos dos pastores. Entre os católicos, não há relação de discursos de influência da teologia da

libertação na idealização de projetos pastorais entre o bispo emérito e o padre, pois a concepção e as práxis são diferentes. Entretanto, de um lado, os projetos de leigos católicos e o padre, possuem sintonia e coesão; de outro, os projetos dos leigos não reflete o interesse da Cúria Diocesana.

6.4 Confrontando práticas e discursos no campo religioso da Ilha do Mel

Na Ilha do Mel, o campo religioso apresentou uma complexidade de fatores imbricados na compreensão dos conflitos e das relações de poder. Cabe aqui salientar, que os resultados do levantamento de fontes e da pesquisa de campo, possibilitaram a organização de um esquema teórico sobre o campo investigado, sendo finalidade apresentar alguns elementos de análise nas *subseções* subsequentes, das percepções dos atores e agentes religiosos e das relações de poder estabelecidas no campo. Neste sentido, passemos a explicitar o esquema abaixo.

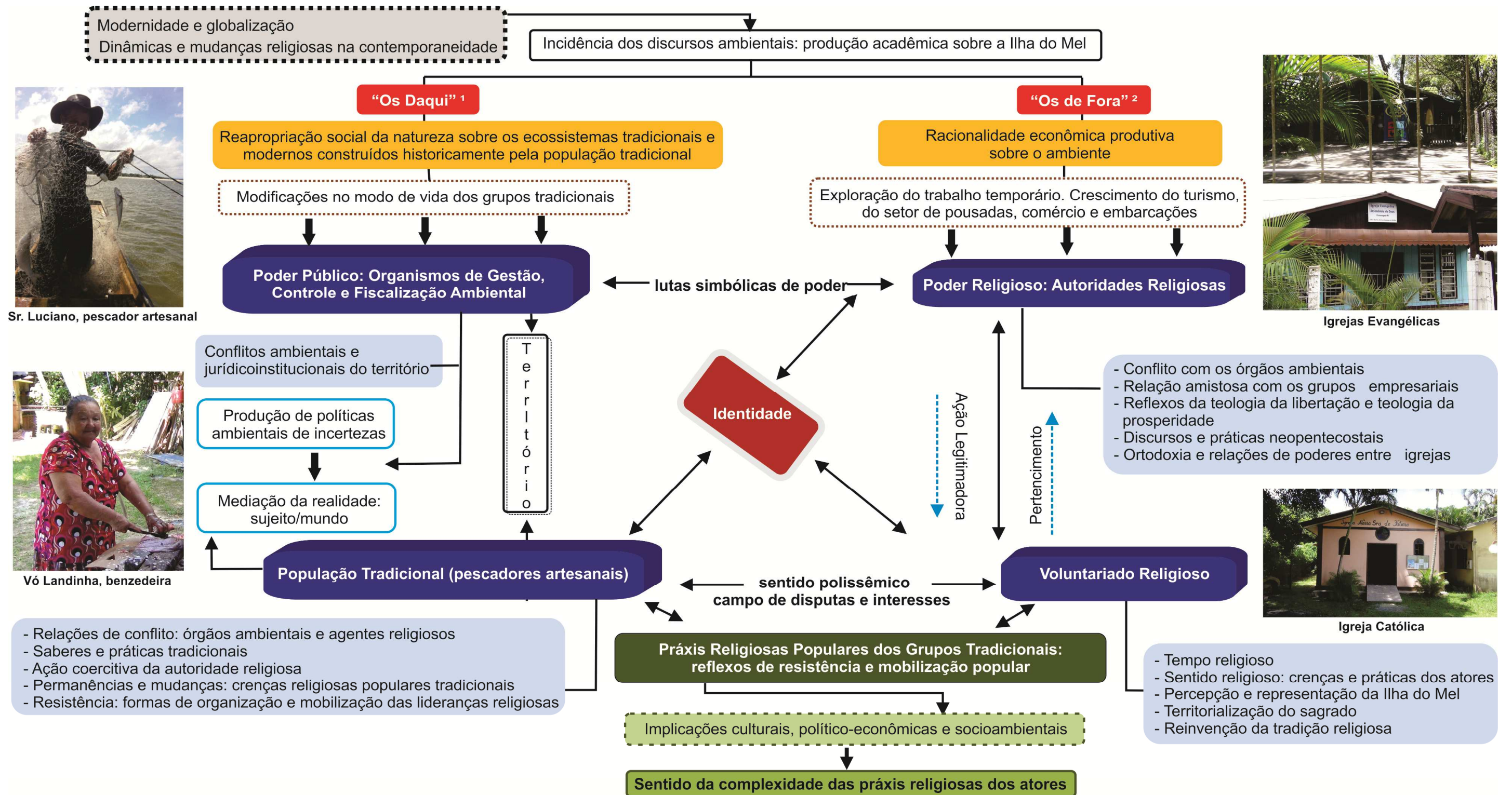
O fenômeno religioso, no contexto de crenças e expressões religiosas na Ilha e no litoral paranaense, considera os reflexos trazidos pela modernidade, sobressaindo-se às igrejas pentecostais, em um mercado religioso cada vez mais globalizado, nas quais há uma procura de respostas imediatas às necessidades e ansiedades do indivíduo.

O desejo do fiel ardoroso traduz o discurso das suas preces: a salvação da ‘minha’ alma; a solução do ‘meu’ problema particular; a ‘minha’ saúde; o ‘meu’ sucesso profissional; o ‘meu’ Deus; a ‘minha’ igreja entre outros. A transposição deste mundo pessoal, particular, parece seguir a extensão dos valores de uma sociedade de consumo no qual o pronome “nós” é substituído pela primeira pessoa, o “eu”: o ‘meu’ carro; a ‘minha’ casa; o ‘meu’ título acadêmico; a ‘minha’ casa na praia; o ‘meu’ cartão de crédito, etc. Assim, esse fenômeno, apesar de seu caráter religioso e de ser uma antítese ao engajamento social, cumpre um duplo papel: pode anestesiá-lo qualquer crítica social e dar abertura a um enorme espaço comercial religioso.

Desta forma, considerando-se discussões já realizadas nesta tese, no *capítulo 4*, sobre as perspectivas latino-americanas no campo religioso, em torno da modernidade e da globalização, tal realidade possibilitou a compreensão de que há

incidências de discursos ambientais, tendo como ponto de partida a leitura e mapeamento da produção acadêmica sobre a Ilha do Mel. Tais discursos sobrepõem ou perpassam as práxis religiosas dos grupos tradicionais, como uma das possibilidades de resistência, organização e mudança da realidade social, demonstradas em um campo de disputas e tensões sociais, nas próximas seções.

CAMPO RELIGIOSO ATUAL: ILHA DO MEL, PARANAGUÁ/PR



Fonte: WESTPHAL, 2014.

¹ População tradicional: pescadores artesanais (nativos).

² Turistas e moradores da ilha.

A partir das fontes e dos indicativos da incidência do discurso ambiental sobre a práxis dos atores e agentes religiosos na Ilha do Mel, permitiu-nos a construção de procedimentos metodológicos da pesquisa de campo, em dois pólos distintos: “os *daqui*” e “os *de fora*”. As expressões vernáculas empregadas pelos próprios nativos representam categorias de oposição presentes no campo religioso. Os “*daqui*” traduzem práxis dos atores, em relação às concepções do discurso da racionalidade ambiental sobre os ecossistemas tradicionais e modernos construídos historicamente pelos pescadores artesanais da Ilha na ideia de “reapropriação social da natureza”, considerando-se as modificações no modo de vida da população tradicional.

De outro, “os de fora”, resulta em um modelo que representa a racionalidade econômica e produtiva sobre o ambiente, presente no cotidiano da Ilha, voltado ao mercado do turismo e do empreendedorismo. Ambos conflitam, em lados opostos, porém convive no mesmo campo religioso e sociocultural.

Desta forma, o campo possui relações de poder estabelecidas. Obviamente, em hipótese alguma se pretende aqui a descrição de todas as possibilidades percebidas de tensões em torno do campo social e religioso. Mas, trazemos à tona algumas relações que são latentes e conflitivas que nos permitiram compreender melhor o objeto desse estudo.

São duas estruturas de poder bem definidas no campo: a) o *poder público*, através de seus organismos de gestão, controle e fiscalização ambiental e b) o *poder religioso*, representadas pelas suas autoridades religiosas.

A ação do primeiro sobre a população tradicional de pescadores artesanais na Ilha fez, com que historicamente, ocorressem mudanças significativas no modo de vida dos grupos tradicionais, particularmente, quando da criação da Estação Ecológica e do Parque Estadual, na determinação de rígida legislação ambiental de zoneamento e de uso do solo pelos nativos, ocasionando vários conflitos. O segundo, pela característica dos empreendimentos comerciais e de infraestrutura voltados ao turismo da Ilha, do segmento de pousadas, embarcações, bares e restaurantes, tendo por consequência direta a ação dos agentes religiosos na relação com estas organizações econômicas sobre fieis e leigos, em seu conjunto, entendidos aqui, como voluntariado religioso.

Desta forma, as relações são complexas e não lineares na compreensão do campo religioso. Traz como elemento central, a categoria da *identidade*, já explicitada

conceitualmente na *subseção* 3.4. Em torno desta e, na sua relação de imbricamento, resultou a análise de conflitos bem definidos do campo.

Neste sentido, considerando-se fonte documental e depoimentos, as disputas e tensões da população tradicional entrevistada indicam conflitos jurídicoinstitucionais em torno do *território*. Este, por sua vez, é a categoria principal no entendimento dessas relações. Em volta deste, historicamente, na perspectiva dos pescadores artesanais, criou-se uma política de incertezas sobre a realidade dos sujeitos, ilustrada pela redução, proibição e fiscalização de uso do solo sobre forte impacto das tradições culturais. Logo, os conflitos são percebidos nos depoimentos dos atores resumidos em uma palavra: IAP. No entanto, não se restringem somente a esta Instituição. Há tensão com outros órgãos de gestão da Ilha, como a polícia militar, e com os próprios agentes religiosos em suas ações coercitivas, como a postura do pastor em relação à benzedeira e a cartomante na proibição de manifestarem suas crenças e saberes ao declararem-se, atualmente, de confissão evangélica, havendo resistência das mesmas.

Os conflitos não ocorrem somente na relação de verticalidade, mas também, de outros modos, na transversalidade e horizontalidade, em relações possíveis da dialética do campo religioso. Neste sentido, não há uniformidade de posicionamentos e homogeneidade no entendimento dos conflitos, até, porque, estes são constantes entre os próprios atores existindo um campo de disputas e de interesses pessoais na relação com os agentes religiosos.

As relações de poder das autoridades religiosas, no quadro de especialistas (pastores, bispo e padre) das instituições eclesiásticas e de uma agente religiosa autônoma adventista (benzedeira), constata a ação legitimadora do clero, na busca do reconhecimento de sua autoridade e poder, naquilo que a abordagem clássica weberiana e, posteriormente, bourdieuniana, explicitam enquanto teoria e análise dos campos e de poder religioso. Neste sentido, a ortodoxia religiosa de práticas e discursos presentes no campo, na relação do agente religioso com os leigos e fieis e entre agentes religiosos e outros, demonstra conflitos destes com os órgãos ambientais, principalmente no cerceamento da liberdade religiosa de culto e das tradições e costumes religiosos, de acordo com análise nas *subseções* seguintes.

O campo religioso na Ilha, em seu esquema, demonstra também relações entre população tradicional e o voluntariado religioso na disputa de interesses bem definidas entre os atores, assumindo sentido polissêmico das crenças. As práxis

religiosas dos grupos tradicionais, neste esquema demonstrativo, se dão na diversidade de ações dos atores e pontuam reflexos de resistência e mobilização popular em ações isoladas, como da Comunidade Ponta Oeste, indo ao encontro da ideia central da análise do campo religioso na Ilha, ou seja, a *identidade* de pescadores artesanais em torno dos direitos culturais do *território* tradicional. Tais práticas religiosas são uma expressão da realidade e um olhar sobre a complexidade de problemas da Ilha e ampliam-se em novas relações em torno de agentes e atores religiosos, tomando proporções socioculturais, ambientais, jurídico-normativas e político-econômicas.

6.4.1 O olhar do voluntariado religioso católico e pentecostal sobre os problemas sociais

Os problemas sociais na Ilha são percebidos pelos agentes e lideranças religiosas, católicas e pentecostais, com posicionamentos diferentes. Durante a pesquisa de campo perguntou-se aos leigos: *Para você, qual é o grande problema social na Ilha do Mel?* As principais percepções dos leigos, são aqui representadas por palavras-chave, no quadro abaixo:

QUADRO DEMONSTRATIVO 6:
Percepções dos leigos católicos e pentecostais
sobre os problemas sociais na Ilha do Mel

<i>Católica</i>		<i>Assembleia de Deus</i>		<i>Bola de Neve</i>		<i>Deus é Amor</i>	
Leigos	padre e bispo	leigos	pastor	leigos	pastor	leigos	pastor
Esgoto	-	-	-	-	-	-	-
IAP	-	-	-	-	-	-	-
-	lixo	-	lixo	lixo	-	-	-
-	drogas	drogas: tráfico	-	-	drogas: crack	-	-
-	-	prostituição	-	-	-	-	-
-	-	-	polícia: segurança	-	-	-	-
-	-	-	-	-	roubo	-	-
-	-	saúde	-	-	-	-	-

<i>Católica</i>		<i>Assembleia de Deus</i>		<i>Bola de Neve</i>		<i>Deus é Amor</i>	
Leigos	padre e bispo	leigos	pastor	leigos	pastor	leigos	pastor
avanço das igrejas pentecostais	-	-	-	-	-	nativos não convertidos	-
-	acúmulo de capital: empresários	-	-	-	-	-	-
-	-	-	emprego para os jovens	-	-	-	-
-	-	alcoolismo	-	-	-	-	-

continuação

Fonte: WESTPHAL, 2014.

O quadro acima apresenta dados significativos do olhar das lideranças religiosas sobre os problemas sociais na Ilha. Inicialmente, o lixo acumulado e a coleta do mesmo são preocupações entre leigos e agentes religiosos. Sr. Marcelo (2014, p. 2) considera que há “uma demanda de lixo ainda maior por causa das pousadas. Nós (*nativos*) recebemos um papelzinho dizendo os dias que a coleta é realizada em Brasília, Farol, Encantada e Fortaleza”. No entanto, pondera que a partir do momento que a Prefeitura disponibilizou carrinho elétrico para coleta, na temporada, a situação melhorou, na mesma sintonia do depoimento do pastor assembleísta:

nesta época (temporada), quanto lixo se forma! Se você for analisar nesta área ambiental, as chatas (*balsa que transporta o lixo da Ilha à Paranaguá*), na baixa e na alta temporada, você fica bobo! É muito lixo! Então, tem a limpeza local, na qual as pessoas são contratadas pela Prefeitura nesta época e mais pessoas que são contratadas pelo Governo do Estado. A demanda é muito grande. (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 11).

No entanto, o processo de conscientização sobre o lixo despejado na Ilha, toma olhar dos agentes religiosos em outra perspectiva: da falta de conscientização dos nativos. Para o ex-coordenador geral de pastoral da Cúria de Paranaguá, o problema do lixo resume-se na falta de conscientização e educação dos nativos, oscilando entre orientações pastorais realizadas pelos católicos *in loco*, sobre a importância da coleta e da reciclagem, de modo geral: “a gente ficava no apoio das iniciativas dos governos de preservação, para poder manter o lixo separado; reciclar”

(PE. MESSIAS, 2014, p. 11). Em outras palavras, a relação política da Cúria diocesana dava-se na aliança com os órgãos gestores da Ilha e da Prefeitura, com finalidade destes, ao disporem de recursos financeiros e de políticas implantadas, assumirem responsabilidade da situação. Com isso, o debate sobre o lixo e demais questões ambientais não resultava de uma ação pastoral própria ou por meio dos planos pastorais da Campanha da Fraternidade sobre temas do meio ambiente, enquanto reprodução do discurso das diretrizes pastorais da CNBB.

Se o lixo foi preocupação do discurso de agentes religiosos e leigos, a problemática sanitária não se restringiu neste tema. Dos entrevistados somente as lideranças católicas foram unânimes em dar ênfase à questão do esgoto. Dona Ivonete (2013, p. 2) afirma que “não se pode fazer nada em casa. Não se pode reformar construir banheiro, nada”. No entanto, Sr. Chico (2013, p.4) considera que a Ilha não possui problema ambiental, explicando sua percepção sobre o lugar: “você pode ver pela cobertura vegetal da Ilha. Há área de ocupação e de preservação, a Estação Ecológica, o Parque Estadual. É só olhar os morros.... Não tem! A não ser, em parte, o problema do esgoto, que impacta no lençol freático, a água”.

Outro ponto de parcial consenso entre católicos e pentecostais foi o problema do consumo e tráfico de drogas na Ilha. Os posicionamentos a respeito do assunto são principalmente das autoridades religiosas, sendo retratadas em dois testemunhos distintos: 1) o tráfico e a 2) evasão de turistas. Na concepção do pastor da Assembleia (1), as drogas são um problema constante, pois as “pessoas vêm e fazem tráfico na Ilha, porque vêm que é um lugar fácil, sem controle e tem muita gente. Polícia mesmo aqui, é só para enfeite, pois não fazem o controle algum sobre as drogas” (SR. ANDRÉ, 2013, p. 4). A crítica social realizada pelo pastor reflete suas preocupações pastorais com a juventude, nos departamentos ministeriais da Igreja idealizados em projetos de turismo religioso nas trilhas para adolescentes e na conversão à Palavra de Deus, para mudança de conduta. Entretanto, para o pastor da Bola de Neve (2), “o crack já chegou e é terrível. (...) Tenho orado para que esta proporção não se alastre. Se isso acontecer, os turistas vão fugir de lá. Se fugir turista de lá, o que vai virar a Ilha do Mel? Vai ser algo terrível”. (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 6), demonstrando atenção ao turismo, aos empreendimentos e as consequências imediatas deste.

Desta forma, as demais respostas de leigos pentecostais e católicos, bem

como dos agentes religiosos, tiveram uma grande diversidade de temas enquanto posicionamentos individualizados, não representando visão de grupo religioso, assim descritas: avanço das igrejas pentecostais; acúmulo de capital dos empresários; saúde; falta de emprego para os jovens; falta de segurança e policiamento; alcoolismo; roubo; poucos nativos convertidos às igrejas pentecostais. Há também, posicionamentos de leigos pentecostais alienados ou sem envolvimento político e social: “(...) não sei bem, porque somos evangélicos e estamos afastados. (...) Quando tem reuniões com os moradores nós nos afastamos” (DONA MÉRÍ, 2013, p. 4).

Contudo, houve um depoimento isolado de uma leiga católica que chamou atenção, não por representar resposta consensual entre os entrevistados leigos de ambas as confissões religiosas, mas pela natureza da mesma. Dona Ivonete (2013, p.2) afirmou:

Pra mim, é o IAP. Este é o grande problema. A gente nativa daqui não pode fazer nada, nem reformar o banheiro. Nada, nada, nada! Daí não dá. Mas os grandes (*empresários, veranistas*), estes podem tudo. Quando a gente vê tem reforma e construção em todo lugar. Agora, nós (*nativos*), não podemos nem cortar o galho de árvore do quintal de casa. As pessoas de fora, podem vir e não tem problema nenhum. Mas, os daqui, os de dentro, daí não pode fazer nada; não podemos reformar construir; não tem jeito. (DONA IVONETE, 2013, p. 2).

A percepção da leiga católica traduz as dificuldades impostas pela legislação ambiental sob controle dos órgãos ambientais como principal problema social para os nativos, decorrendo outros, como os mencionados acima, mas sem a conotação de poder na extensão de direitos ao uso do solo e das reformas de casas da população tradicional.

Constata-se entre leigos pentecostais e católicos, que a percepção sobre os problemas sociais da Ilha retratam temas diversos, com exceção parcial do lixo e das drogas, não havendo consenso ou leitura da realidade sobre problemas centrais manifestadas pelos grupos religiosos. A percepção dos leigos sobre a realidade social da Ilha demonstra fragilidade ou ausência de formação política nos quadros pastorais das igrejas, entre outros órgãos ou entidades de participação, bem como se distanciam de projetos sociais idealizados pelos agentes e pelas lideranças, já mencionados em análise da *subseção 6.3.1*.

6.4.2 A percepção dos leigos católicos e pentecostais sobre o ambiente

Esta *subseção* procurou analisar as percepções dos leigos católicos e pentecostais sobre o meio ambiente. Para isso, algumas questões foram agrupadas no intuito de compreender o olhar das lideranças sobre os problemas ambientais na Ilha, no contexto do campo religioso.

Inicialmente, perguntou-se: *O padre/pastor costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os leigos ou na homilia?* Observemos o resultado no quadro abaixo:

QUADRO DEMONSTRATIVO 7:
Percepções dos leigos sobre os problemas ambientais

<i>O padre/pastor costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os leigos ou na homilia?</i>			
Igreja Católica	Deus é Amor	Bola de Neve	Assembleia de Deus
sim = 2	não = 2	sim = 1	sim = 2
		as vezes = 1	

Fonte: WESTPHAL, 2014.

As respostas acima demonstram pequena margem de confirmação pelas lideranças, ao fato dos sacerdotes comentarem sobre as questões ambientais na Ilha, esporadicamente, nos cultos ou missas. No entanto, entre as *lideranças católicas* há relatos voltados a importância da educação ambiental, embora de modo indireto e não sistematizado. Dona Maria (2013, p. 3), ao se referir a Campanha da Fraternidade (CF) de 2004, com o tema intitulado “Água, fonte de vida⁹⁹”, relata que o padre durante a homilia lhe provocou reflexão sobre “a importância da água, da bituca do cigarro que o ser humano joga e vai para o ralo e dali para o rio e o mar. O

⁹⁹ O objetivo da CF de 2004 foi, de modo geral, conscientizar a sociedade sobre a importância da água enquanto fonte de vida e assegurá-la para as gerações presentes e futuras.

rio fica contaminado e é a água que nós tomamos”. E complementa: “(...) o pessoal (*turistas*) vem pra cá e acham que podem tudo” ou “(...) parece que o povo não está preocupado em colocar o lixo na frente de casa, em saquinhos para a coleta. Senão, dali vai para o córrego e dali esparrama tudo e vai para o mar” (DONA MARIA, 2013, p. 3).

Entre os pentecostais há depoimentos divididos, particularmente, os leigos da *Assembleia* e da *Deus é Amor*, possivelmente, pelas divergências de projetos e interesses de ambas as lideranças e dos agentes religiosos de cada igreja, explicitados no *item 6.3.1*.

No entanto, quando nova pergunta foi realizada, complementando a anterior, resultou a falta de consenso nos depoimentos das lideranças católicas. Perguntou-se: *Vocês leigos, seguem alguma recomendação ambiental direta da diocese (ou da direção das autoridades hierárquicas pentecostais) para as pastorais na Ilha?* as respostas foram parciais, entre “não, só quando tem algum tema ambiental, como da água” (DONA MARIA, 2013, p. 3) ou “às vezes (o padre) fala sobre a importância da preservação, a consciência pelo lugar em que nós vivemos. Também comenta sobre a coleta do lixo, a falta de esgotos” (DONA IVONETE, 2013, p. 1). Das lideranças pentecostais entrevistadas, *Bola de Neve* e *Deus é Amor*, não houve testemunhos. Entretanto, para os *assembleistas*, em parte, não houve depoimentos de orientação ambiental por meio de documentos ou cartilhas do corpo eclesial da Igreja a ser seguido na Ilha, mas constatou-se certo espontaneísmo individual na ação dos leigos, como o depoimento do Sr. André: “na Igreja discutimos com os irmãos para que estes tenham consciência de não jogar lixo em qualquer canto, desmatar, matar os bichos” (SR. ANDRÉ, 2013, p. 3).

Com isso, para melhor entendimento do discurso leigo sobre as questões ambientais na Ilha do Mel, três categorias foram priorizadas nas entrevistas: as percepções em torno do *turismo*, da *natureza* e a representação da *Ilha do Mel*. Neste sentido, passemos a observar o quadro abaixo, no mapeamento do resultado sobre o olhar das lideranças leigas sobre o ambiente.

QUADRO DEMONSTRATIVO 8:
Percepções dos Leigos das Igrejas da Ilha do Mel

Percepção dos Leigos	Principais categorias	Católicos	Assembleistas	Deus é Amor	Bola de Neve
Do Turismo	<i>Desenvolvimento do comércio local</i>	<ul style="list-style-type: none">• “essencial para o comércio”. “Os turistas vem só para usufruir e ir embora”.			<ul style="list-style-type: none">• “essas lanchonetes aumentaram. (...) Os nativos vendiam muitas casas e lotes”.• “é muito bom; trouxe progresso. (...) Tem trabalho nas pousadas, lanchonetes e no comércio”.
	<i>Infraestrutura proporcionada pelo turismo</i>	<ul style="list-style-type: none">• “foi para melhor: luz, (...) colégio, (...) mercado”.	<ul style="list-style-type: none">• “pra gente, foi muito bom, por causa da energia elétrica que veio pra cá; foi bom!”		<ul style="list-style-type: none">• “o turismo veio para ajudar (escola, policiamento, posto de saúde)”.• “essa estrutura (do turismo) veio para organizar”.
	<i>Opção de trabalho</i>		<ul style="list-style-type: none">• “é o turismo que sustenta as famílias aqui na Ilha. A pesca artesanal mesmo é só pra sustento”.• “hoje, nossos filhos estudam, querem ir à Pontal (<i>do Sul</i>) ou Paranaguá e (...) ter outro tipo de profissão pra ganhar a vida”.		
	<i>Melhor infraestrutura ao turista</i>			<ul style="list-style-type: none">• “falta infraestrutura para o turista”.	
Da Natureza	<i>Criação divina</i>	<ul style="list-style-type: none">• “é criação de Deus, a partir do conceito de Gênesis”.• “a natureza foi feita por Deus e temos que cuidá-la”.	<ul style="list-style-type: none">• “é dom de Deus. Foi tudo Ele quem fez quem criou. Mas o homem acaba com tudo. Destrói tudo!”.• “sofre com ação de destruição dos homens, algo que Deus criou para a nossa plena sobrevivência”.	<ul style="list-style-type: none">• “é criação divina, deveria ser preservada e a qual reflete a própria grandeza da vida”.• “foi criada por Deus, está sendo devastada”.	<ul style="list-style-type: none">• “é a mão de Deus. Os homens podem criar casas, tudo. Mas, o criador é Deus! A natureza é necessária”.• “Deus nos trouxe para se aproximar mais Dele, pelo fato da natureza ser algo muito exclusivo, de contato direto, todos os dias. O fato de não ter carro, de não ter barulhos”.
	<i>Paisagem</i>	<ul style="list-style-type: none">• “é o envolto onde estamos aqui; esses morros, a mata”.			
	<i>Sobrevivência</i>	<ul style="list-style-type: none">• “é o nosso sustento corporal: as frutas, o ar que respiramos a água, os pássaros, o mar...”			
	<i>Preservação</i>				“hoje em dia as pessoas pensam muito mais no material e não pensam na natureza”.
Da Ilha do Mel	<i>Identidade</i>	<ul style="list-style-type: none">• “aqui é a minha vida é a nossa vida!”• “pra mim não há outro lugar”.• “nasci aqui, essa Ilha é tudo pra mim e não a troco por nada!”	<ul style="list-style-type: none">• “a gente não se vê fora daqui”.• “a Ilha é tudo! Não consigo me imaginar morando em outro lugar; (...) para viver só se for na Ilha”.• “é uma relação de amor com o lugar em que vivo. A Ilha é o nosso paraíso!”	<ul style="list-style-type: none">• “a Ilha (...) é tudo. Não troco por nada! É a minha vida”.•	<ul style="list-style-type: none">• “é o lugar que vivi desde criança, gosto desse lugar”.• “nunca tive vontade de sair daqui (<i>Ilha do Mel</i>). Tenho paixão por este lugar”.• “representa um pedacinho do céu”.• “apeguei-me ao lugar”.• “na Ilha, temos por preocupação o cuidado com o próximo”.

Fonte: WESTPHAL, 2014.

O quadro acima indica a visão dos leigos católicos e pentecostais sobre o ambiente. Ao perguntar-se *Qual sua visão sobre a natureza?* identificou-se, no conjunto dos depoimentos, quatro categorias significativas na compreensão do conceito: 1) criação divina; 2) paisagem; 3) sobrevivência; 4) preservação. As respostas entre as lideranças foram de consenso em relação à categoria da criação divina (1) ou o ato criador de Deus na visão mítica do livro do Gênesis. As respostas possuem muita semelhança, principalmente, no emprego de termos, quais sejam: “criação divina”, “dom de Deus”, “Deus criou”, “criada por Deus”, “o criador é Deus” entre outros testemunhos.

A representação da criação divina da natureza percorre o imaginário religioso das lideranças, ilustrado aqui pelo depoimento da mãe de Dona Maria, aos 78 anos, ao acompanhar atentamente a entrevista; pediu a palavra, e fez o seguinte depoimento:

Foi Deus quem fez o mar e fez os morros. Agora, pra fazer esses morros, Jesus pegou uma pazinha e começou a puxar terra... Jogava tudo lá (se refere ao morro próximo da sua casa) e deixou a largueza para o mar passar. Não é verdade? É só a gente andar lá pelos lados de Paranaguá, que a gente logo vê que não tem morro. É tudo reto, tudo plano. Então, na Bíblia já diz que foi Deus quem fez tudo, o mar, a terra, tudo. Agora, Deus pra fazer tudo esses morros fez com a pazinha, um por um. Tem morro aí que a gente pensa que é pequeno, mas quando eu ando, meu caneco. É grande! (DONA MARIA, 2013, p. 4).

No entanto, as categorias da paisagem (2) e da sobrevivência (3) traduzem a percepção de católicos e não dos pentecostais. A noção de paraíso de uma Ilha percorre o imaginário social dos atores deste grupo religioso na compreensão imediata daquilo que está no entorno e diante dos olhos dos mesmos. Da mesma forma, constatou-se em relação à categoria da preservação (4) da natureza o posicionamento somente das lideranças da Igreja Bola de Neve, com resposta indireta e subjetiva, porém, no contexto das entrevistas, as fontes indicam o sentido de preservação da floresta primária da Ilha ao temerem o avanço do capital e a possível transformação do território.

Desta forma, outra pergunta foi dirigida aos leigos católicos e pentecostais das igrejas da Ilha sobre o turismo. Indagou-se: *Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha?* obtendo-se diversidade de respostas. Os testemunhos foram classificados em

quatro categorias demonstradas nas respostas: 1) desenvolvimento do comércio local; 2) infraestrutura proporcionada pelo turismo; 3) opção de trabalho e 4) reivindicação laica para melhor infraestrutura ao turista.

Em relação à categoria do comércio local (1), católicos e neopentecostais possuem proximidade de respostas na visão de um turismo ambiental e do empreendedorismo empresarial, enquanto fatores fundamentais para o desenvolvimento local do comércio, dos serviços, bem como na conservação de lotes e casas dos nativos. No entanto, quando os depoimentos fazem menção a infraestrutura da Ilha (2), há quase um consenso de respostas, exceto às lideranças da Igreja Deus é Amor. O entendimento é que o ‘progresso’, a um custo alto, proporcionou escola, mercado, energia elétrica, policiamento, posto de saúde, entre outros. A percepção dos leigos volta-se ao factível, não por um entendimento equivocado, mas caracteriza-se em um olhar que prioriza a necessidade de consumo, a modernidade, a urbanidade, o conforto individual e familiar e o acesso às políticas públicas de saúde e educação, enquanto direitos constitucionais. As relações de poder e os conflitos das lideranças e agentes religiosos com os turistas e empresários de pousadas, das embarcações e do comércio em geral, são mencionadas vagamente e, quando realizadas, de modo velado.

Tal percepção das lideranças fez com que somente os assembleistas fizessem alusão ao turismo como opção de trabalho, de um novo estilo de vida (3), compreendido em sua estrutura basilar na superação da pesca artesanal e opção regular de trabalho. Note-se que as críticas realizadas pelo Pe. Miguel sobre a exploração da mão de obra dos nativos não são reveladas pelas lideranças. Outros temas como as relações de trabalho, o valor dos salários, a legalidade ou não de contratações, o regime de trabalho, o respeito às convenções coletivas de cada categoria profissional, os conflitos de classe na Ilha, entre outros, não são mencionados nas respostas pelos atores. Ao contrário, algumas lideranças, manifestam que “a propaganda feita para atrair turistas não condiz com o que ela oferece” (DONA MÉRI, 2013, p. 3-4), ao reivindicar a ampliação de direitos e de conforto para o descanso e o lazer do turista, no lugar da mobilização popular dos grupos para a conquista de direitos em torno do território.

Por fim, quando se perguntou *Para você, o que representa a Ilha do Mel?* as respostas foram unânimes entre os entrevistados de todas as confissões religiosas.

Constata-se na identidade a categoria que resultou a totalidade dos depoimentos, em expressões sobre a Ilha como: “é minha vida”, “a Ilha é tudo”, “é o nosso paraíso”, “não troco por nada”, “nasci aqui”.

Portanto, as questões demonstram a percepção dos leigos sobre o ambiente nas relações entre as três categorias apresentadas, ou seja, os *impactos do turismo*, a *representação da natureza* e da *Ilha do Mel* ao predominar o discurso de uma racionalidade econômica e produtiva, ao implementar projetos de investimento em infraestrutura para o desenvolvimento local do comércio e dos serviços. Desta forma, as relações entre capital e trabalho e a complexidade da política local em torno das relações de poder entre agentes dos órgãos gestores da Ilha, empresários e autoridades religiosas, pouco foram explicitadas pelos atores durante a pesquisa em relação aos problemas latentes da Ilha, por tratar-se de alguém “de fora”. No entanto, reafirma-se em uma concepção divina e de dádiva a criação da natureza, em que a paisagem supera a dimensão humana e não o integra. Os pedidos do fiel religioso transferem a outro plano, a transcendência, seus desejos e súplicas, por meio da revelação, possam ocorrer sensibilidade e consciência dos indivíduos na preservação da natureza, interpretada aqui, no valor maior de conservação. Por fim, consideradas os interesses e olhares dos leigos sobre a questão ambiental, é consenso a visão identitária com a Ilha.

6.4.3 Representações da população tradicional sobre o meio ambiente

Nesta subseção, a análise será realizada sobre o olhar e as percepções dos grupos tradicionais sobre o meio ambiente, na relação comparativa com as autoridades religiosas e as lideranças leigas pentecostais e católicas. Neste sentido, as perguntas foram direcionadas nos temas da *a) natureza*, do *b) turismo* e infraestrutura e da *c) representação social* sobre a Ilha do Mel. O quadro demonstrativo abaixo descreve as principais categorias identificadas no posicionamento dos autores.

QUADRO DEMONSTRATIVO 9:
Percepções da População Tradicional da Ilha do Mel

Percepção População Tradicional	População Tradicional				
	Principais categorias	Sr. Luciano	Dona Zeli	Dona Dircéia	Dona Juraci e Sr. Cesário
Da Natureza	Ação do homem	<ul style="list-style-type: none">“onde o ser humano habita tem uma coisa, já não é natural, porque ele estraga a natureza”.“se o Sr. navega, todos os dias, e vê que as coisas que são naturais só existe as caças, que beleza; o ser humano parou duas horas, já desconfio. Ele já urinou ou ele já fez uma porcaria. O ser humano é o pior dos bichos”.“os bichos não incomodam ninguém. Eles fazem a gente se acostumar com eles para não destruir. Agora, o homem destrói...”			
	Modo de vida (permanência e mudança)			<ul style="list-style-type: none">“aqui na Ponta Oeste vivemos da pesca. É a única comunidade que sobrevive da pesca”.	<ul style="list-style-type: none">“onde a gente gosta de pescar não dá (para fazer o lance e jogar a rede e a tarrafa) porque é muito cheio de turista”.
	Tradição cultural e preservação		<ul style="list-style-type: none">“nós fazíamos rituais na praia”.“a gente conhece tudo quanto é tipo de erva”.“a vida, aqui, é simples. Quando não tenho o quê comer vou pra maré e pego um siri, um marisco e já passa a fome e tenho o alimento. A gente não é rica, mas, na Graça de Deus, Ele nunca deixou faltar o alimento”.		<ul style="list-style-type: none">“antigamente, a gente tirava da mata um tronco pra fazer um barco ou uma canoa; a madeira vinha da Serra (Guaratuba) ou do mar de Guaraqueçaba (Mata Atlântica). Hoje em dia não deixam mais. É crime! Vai preso!”
	Resistência e identidade			<ul style="list-style-type: none">“contamos toda a nossa história (Ministério Público), porque até então éramos taxados como invasores (do território tradicional)”.	
Do Turismo e Infraestrutura	Modo de vida	<ul style="list-style-type: none">“hoje, depois que chegou turista... Como é muito dinheiro que corre, o pessoal está mais desunido. Cada um quer viver a sua vida”.		<ul style="list-style-type: none">“aumentaria a renda da comunidade se a gente pudesse construir uma lanchonete para atrair as pessoas, mas a gente não consegue nem liberação para reformar a casa. Imagine! Aí não tem como receber turista”.	
	Opção de trabalho				<ul style="list-style-type: none">“aqui tem carteira assinada. Tudo aí nessas pousadas... O contrato de trabalho é mais pra temporada. Pagam tudo direitinho”.“um pouco melhorou (turismo). O peixe tava fraco e não tinha mais serviço pra fazer na Ilha. A gente não tinha mais dinheiro. Muitas famílias passavam necessidade”.
Da Ilha do Mel	Identidade	<ul style="list-style-type: none">“nasci aqui. Coisa boa quando a gente pode viver assim. Até pouco tempo pra fazer uma distância, nunca tinha saído...”	<ul style="list-style-type: none">“a Ilha pra mim é tudo. Eu não troco esta Ilha por nada na vida. Eu adoro! A Ilha é o lugar que nasci e me criei. Aqui é muito bom. A gente respira ar puro; a gente anda sem medo de carro; e é muito bom viver aqui. Não acostumaria viver em outro lugar fora daqui”.	<ul style="list-style-type: none">“pra mim não existe lugar no mundo melhor para viver do que a Ilha do Mel. Foi aqui que nasci, cresci e tive meus filhos”.“a Ilha representa tudo pra mim. Não há nada que me separe daqui! É por isso que nós continuamos batalhando por esse reconhecimento (do território)”.	<ul style="list-style-type: none">“a gente gosta. Eu nasci aqui. Não consigo viver em outro lugar. A Ilha pra mim representa tudo. Ela é tudo pra mim”.“a Ilha do Mel é minha vida. A gente sai da Ilha um dia e já quer voltar. Dá saudade de ver o mar, os peixes, a mata. A gente vai pra cidade e só vê casa, prédio, carro... Aquela agitação”.“a Ilha pra mim é como se fosse um amor pelo chão que a gente pisa. Dá pra andar descalço por aqui. Dá pra andar de qualquer jeito. Pra nós é ser nativo. Eu sinto que o nativo é o que nasceu na Ilha”.

Fonte: WESTPHAL, 2014.

A pergunta realizada foi *Qual sua visão sobre a natureza?* As respostas dos atores nas entrevistas, após procedimento metodológico para análise, indicaram quatro categorias principais na percepção dos mesmos sobre a natureza, ou seja: 1) ação do homem; 2) permanências e mudanças no modo de vida; 3) tradição cultural e preservação; 4) resistência e identidade.

Constatou-se que as preocupações do pescador artesanal sobre a ação humana (1) é interpretada com visão crítica, como intervenção e transformação da mesma para sua exploração. Logo, considera o “bicho homem” como “o pior dos bichos” (SR. LUCIANO, 2013, p. 4) pela degradação ao meio ambiente e ação destrutiva dos ecossistemas existentes na Ilha, conforme ilustração abaixo:

Tudo é natureza. Deus quando fez o mar, fez tudo bem preparado. Ele fez rio, fez lago, fez mar... Tudo o que é ser. Tá certo que o homem ajuda, mas não tão bem quanto Ele faz. Ele tira e põe. O homem tira e, às vezes, não põe. A natureza é ao contrário; veja a tempestade, ela não é ruim não. Amanhã está bom outra vez. (SR. LUCIANO, 2013 p.7).

O testemunho resgata o sentido conceitual de natureza estendido à realidade dos pescadores artesanais, enquanto relação direta e integrada, na palavra conjugada ‘*homem-natureza*’, e não uma visão estática da paisagem ou de desígnio de Deus, sintetizada na visão criacionista, conforme predominância dos depoimentos, entre as lideranças leigas religiosas.

As preocupações do pescador artesanal se diferenciam dos demais atores entrevistados em relação ao conceito natureza, de modo direto. No entanto, a análise da ação humana é percebida também por outros atores no conjunto dos depoimentos presentes nas categorias apresentadas sobre a natureza. Neste sentido, as modificações no modo de vida (2) são notadas pelos pescadores, considerando-se o conjunto das respostas dos temas “natureza”, “turismo e infraestrutura”. Tais depoimentos resultam em dois posicionamentos principais: a) a resistência e a identificação dos pescadores artesanais com o ofício da pesca, enquanto modo de vida e b) as modificações no estilo de vida dos mesmos, principalmente no manejo dos recursos naturais e da pesca artesanal. Sr. Cesário (2013, 2013, p.4) traduz o sentimento do pescador artesanal: “(...) é que não dava mais peixe no mar. Tava muito difícil. Esse Canal da Galheta, com os navios, espantou muito os peixes. Antigamente quando não tinha o Canal dava muito peixe por aqui. A tainha dava muito

aqui pela frente, na praia (*Encantadas*)”.

No entanto, ainda em relação à natureza, às tradições socioculturais (3) são destacadas na relação direta e imbricada dos homens e mulheres com o lugar em que vivem na preservação dos ecossistemas, desde o uso de ervas medicinais ao ofício da pesca para sobrevivência. Mas há também ciência da imposição da legislação ambiental no cerceamento de direitos dos nativos no território, bem como da proibição de extração de madeiras, dificultando manter a tradição e os saberes da técnica de construção de canoas ou pequenas embarcações para a pesca artesanal.

Portanto, as modificações trazidas, historicamente pelo turismo, no modo de vida da população tradicional resultaram respostas sobre a resistência (4) de um grupo de pescadores artesanais da Ponta Oeste da Ilha do Mel, na luta e defesa dos seus direitos culturais e no reconhecimento do território tradicional, quando da criação da Estação Ecológica¹⁰⁰.

Neste sentido, nova pergunta fora realizada aos atores para o melhor entendimento das questões socioambientais na Ilha do Mel: *Qual sua visão sobre o turismo na Ilha?* As respostas resultaram em duas categorias principais para análise: 1) o modo de vida e 2) a opção pelo trabalho. A primeira opção (1) já comentada acima é percebida no cotidiano dos grupos tradicionais. Tal mudança não significa a nostalgia de um tempo ido ou de uma opção para viver isoladamente, fora de um contexto capitalista, para a permanência das tradições. Também, não deve ser entendida na variável de que o indivíduo e a coletividade não sofrem modificações em uma memória e um *modus operandi* passado. Mas, no sentido, assumido aqui, de reinvenção das tradições e de ressignificação das práticas e saberes, em uma realidade de Ilha, cada vez mais inclinada às demandas do turismo, na qual se busca a revitalização de práticas e saberes pelos próprios grupos tradicionais, em outro contexto.

No entanto, os atores também manifestaram preocupações com o trabalho. Para Vó Landinha (2014, p. 2), a produção pesqueira artesanal, nos últimos anos, tornou-se inviável e de pouco resultado, no qual “o peixe tava fraco”. Neste sentido, justifica-se outra opção de trabalho da infraestrutura criada pelo turismo na Ilha. Desta forma, questões latentes sobre a representatividade dos pescadores artesanais nas

¹⁰⁰ Ocorreu a redução das terras das famílias de pescadores artesanais em 1,6 há., além da usurpação de direitos, provocando migrações e mudanças no modo de vida da comunidade.

associações de pescadores e/ou moradores das vilas de Encantadas, Fortaleza, Nova Brasília, Praia Grande e Farol, exceto Ponta Oeste, não são mencionadas. A relação de oposição e crítica social do trabalho é perceptível no discurso dos atores em relação aos órgãos públicos, mas amenizada ou *não dita* para o entrevistador no conflito entre empresários e nativos. Neste caso, os relatos e anotações de campo possibilitaram a compreensão de que há uma dependência direta dos nativos e suas famílias à oferta de trabalho e emprego na Ilha, no qual se teme ao estabelecer tensões pela necessidade de sobrevivência. Não externar os conflitos pode, também, significar ausências, da forma de convivência e das relações sociais estabelecidas no campo e, não necessariamente, de alienação.

A terceira e última categoria percebida no discurso dos atores da população tradicional entrevistados, foi sobre a Ilha (3). Desta maneira, perguntou-se: *Para você, o que representa a Ilha do Mel?* As respostas tiveram sintonia com as lideranças leigas no sentimento identitário da população tradicional com o território. Sem mensurar respostas, porque são significativas, o depoimento de Dona Dircéia (2013, p. 3) resume os sentimentos dos atores entrevistados dos grupos tradicionais: “(...) foi aqui que nasci, cresci e tive meus filhos. (...) A Ilha representa tudo pra mim. Não há nada que me separe daqui! É por isso que nós continuamos batalhando por esse reconhecimento (*do território*)”. A síntese relatada pelos atores volta-se ao território, em uma dimensão mátria de pertencimento a um lugar, com sua memória, tradições e saberes, por mais complexa e conflituosa que sejam as relações sociais e de poder constituídas no campo.

6.4.4 O olhar das autoridades religiosas sobre o meio ambiente

Considerando-se a sequência de análise das duas últimas subseções, sobre o olhar das lideranças religiosas e dos atores da população tradicional de pescadores artesanais da Ilha do Mel sobre o ambiente, esta *subseção* tem por intuito analisar o resultado da visão dos agentes religiosos sobre os mesmos temas, com a finalidade de estabelecer correlações de informações e posicionamentos no campo religioso. Neste sentido, questões foram realizadas às autoridades religiosas sobre suas

percepções *a)* da natureza, *b)* do turismo e infraestrutura e *c)* sobre a representação social da Ilha do Mel. Diante disso, os discursos dos agentes religiosos sobre as questões ambientais na Ilha possuem posicionamentos distintos, em sua maioria, e alguns pontos de aproximação dos agentes. Portanto, segue abaixo, quadro demonstrativo sobre as percepções dos mesmos.

QUADRO DEMONSTRATIVO 10:
Percepções dos Agentes Religiosos da Ilha do Mel

Percepção dos Agentes	Agentes Religiosos				
	Principais categorias	Pe. Miguel	Pastor Glauco	Pastor André	Vó Landinha
Da Natureza	<i>Criação divina</i>		<ul style="list-style-type: none">“a natureza não é o que agrada a Deus. O que agrada a Deus é o homem. Então, se o homem vai ser destruído vão destruir o que Fiz para os homens. Agora, a natureza, Deus fez pra nós. É pra nós contemplarmos.”.		
	<i>Conservação</i>	<ul style="list-style-type: none">“(…) de uma natureza riquíssima, belíssima”.		<ul style="list-style-type: none">“esse crescimento daqui a pouco vai tomar conta de toda a área da Estação Ecológica. Se deixarmos desmata tudo e logo vem tudo... Então, esses órgãos existem para segurar a peteca, pra segurar essa demanda, para não acabar com os pontos turísticos da Ilha”.	
	<i>Tradição cultural e preservação</i>				<ul style="list-style-type: none">“muitas ervas a gente conhecia”.“meu pai e meu avô, contavam que iam à gruta e viam sereia. Sereia! <i>(dá ênfase com espanto)</i> Depois que desencantaram o lugar elas foram embora. Mas, tinha!”.“eles andavam nesse mar de Deus e pegavam ‘trevoada’ e graças a Deus nunca deu problema”.
	<i>Estilo de vida</i>			<ul style="list-style-type: none">“essas pessoas (pescadores artesanais) estão aposentadas e não querem mais saber da pesca. É uma vida muito sofrida. Hoje eles têm outro meio, outro recurso, além da aposentadoria; conseguem o recurso na alta temporada na época do turismo”.	
Do Turismo e Infraestrutura	<i>Poder econômico</i>	<ul style="list-style-type: none">“veio o trapiche, os barcos, os turistas, os restaurantes; veio gente de fora feito urubu. Apossaram-se das terras dos pobres daqui”.		<ul style="list-style-type: none">“não tenho me envolvido tanto, nesta questão secular, porque o crescimento do turismo, de cada órgão gestor (...) já não posso dizer corretamente... Quem vai poder dizer das dificuldades são eles. Mas, a gente vê que muitos empresários estão querendo desenvolver algo muito maior”.	
	<i>O “bom” do turismo</i>		<ul style="list-style-type: none">“o que destrói não é somente a construção, o que mais destrói é o homem. (...) Hoje, já tem coleta de lixo com carrinho à bateria. Já conseguem ter uma melhora na coleta; não fica tanto tempo sem recolher esse lixo. Creio que até certo ponto se for olhar esse crescimento na Ilha tem sido bom. Tem sido bom, porque tem ajudado”.	<ul style="list-style-type: none">“o turismo, em si, é bom porque traz os benefícios... A nossa intenção como Igreja, não é acabar com o turismo para ter paz. Não! Mas mudar a cara desse turismo. Em vez de ser um turismo somente secular, transformá-lo em um turismo cristão”.	<ul style="list-style-type: none">“numa parte até que foi para melhor; do trabalho, todo mundo já ganha o seu dinheiro. Mudou muito! Mudou mesmo”.“(…) tudo ficou melhor. A luz, a água, tudo. O lixo...”
	<i>Impacto ambiental</i>				<ul style="list-style-type: none">“(…) aqui, quando era só os nativos era tudo limpinho. Não tinha nada de lixo pelo caminho, nada! Era tudo bem limpinho mesmo. Não tinha nenhum problema de bicho, como essas moscas, nada! Não tinha problema com mosquito, pernillongo, não tinha nada disso. Aí, depois que começou vir turista pra cá, começou a juntar muito lixo, muita coisa... Hoje, tem coleta. Mas, antes, com os turistas, tinha muito, muito lixo que incomodava”.
	<i>Visão idílica</i>		<ul style="list-style-type: none">“a Ilha já foi um lugar (...) dos <i>hips</i>, pessoas que iam pra lá, não pra levar o dinheiro, mas pra desfrutar e viver uma vida psicodélica, longe de uma sociedade, carros, de tantas coisas... Mas, hoje, nós vemos que até as pousadas aumentaram. As pessoas donas de pousadas, elas perceberam que o grupo é outro, que o grupo que se achegou ali é outro. (...) Outros vão para desfrutar daquele lugar... A natureza, de coisas boas daquele lugar”.		
Da Ilha do Mel	<i>“Os de fora”: representação</i>	<ul style="list-style-type: none">“eles nos vêem como aproveitadores. Todos nós que viemos de fora, turistas, todos aqueles que têm as pousadas, inclusive o padre, somos aproveitadores”.“(…) Você não consegue trabalhar através da conscientização, das reuniões, dos encontros de reflexão. Quando você fala a esse povo dos problemas diante de Deus, a impressão que dá é que eu tenho que falar porque é a minha missão. Mas, não é aquilo que falo que interessa a eles”.“Esta Ilha continua sendo este paraíso maravilhoso nesta realidade que não tem jeito de mudar e de melhorar”.	<ul style="list-style-type: none">“isso até é uma cultura nativa, dessa inferioridade. As pessoas se sentem muito rebaixadas. Então, elas têm que fazer alguma coisa para dizer que são melhores que o turista, e nisso, eles se envolvem em coisas que não tem nada a ver”.	<ul style="list-style-type: none">“a Ilha do Mel é uma Ilha totalmente diferente das demais. Ela não vive da pesca. (...) Aqui é turismo mesmo!”.	
	<i>“Os daqui”: identidade</i>				<ul style="list-style-type: none">“a Ilha mudou. Mudou muito as coisas na Ilha. Hoje, a gente anda e tem que prestar atenção quem é o nativo aqui na Ilha. É difícil, porque tem mais gente de fora do que de dentro, do que os nativos. Isso é o ano inteiro”.“aqui é diferente. A vida é melhor; bem mais”.

Na realização das entrevistas, perguntou-se aos agentes religiosos: *Qual sua visão sobre a natureza?* Os depoimentos resultaram em quatro categorias principais de análise: 1) criação divina; 2) conservação; 3) tradição cultural e preservação do ambiente; 4) estilo de vida.

Das concepções subentendidas dos agentes religiosos sobre a concepção divina e criacionista da natureza (1), somente o pastor da Igreja Bola de Neve manifestou-se de modo explícito: “(...) a natureza, Deus fez para nós” (PASTOR GLAUCO, 2014, p.7). Os demais agentes, em seus longos depoimentos sobre o fenômeno religioso e o seu entendimento do campo na Ilha do Mel, mencionam, entre discursos, a criação divina da natureza; no entanto, quando perguntados, três deles não se manifestam.

Neste sentido, nos testemunhos dos agentes tornou-se evidente a ideia de conservação (2) da natureza. O pastor assembleísta, possui interesse de expansão da Igreja e dos negócios em torno dos bens religiosos na Ilha, nos próximos anos, voltados ao turismo religioso. Considera importante a conservação da Estação Ecológica e do Parque Estadual da Ilha do Mel, sob o poder de fiscalização e controle dos órgãos ambientais, conforme legislação existente, por temer a exploração e a destruição completa de reserva da mata primária, também entendida pelo padre, ao externar e contemplar a paisagem. Em hipótese alguma demonstram, nesta relação socioambiental, outros fatores de análise, mas uma visão estática de algo dado a ser mantido.

No entanto, entre os agentes religiosos, Vó Landinha, benzedeira, possui um olhar diferente da natureza, como os demais atores da população tradicional entrevistados. Da inserção do seu mundo nativo ao sobreviver da pesca artesanal, juntamente com seu marido, o Sr. Eugênio, considera a partir da preservação (3) que a herança cultural adquirida pelos grupos tradicionais na Ilha do Mel tenham uma estreita relação entre homens e mulheres (pescadores artesanais), a mata atlântica em seus ecossistemas e sua biodiversidade (os reinos animal, vegetal e mineral) e os elementos cosmológicos do cotidiano, como o mar (água), as tempestades (trovoadas), a noite (a lua, as estrelas), o dia (o sol, a luz), a Ilha (a terra) e o uso de saberes e técnicas (o barco, a rede) para sobreviver. A natureza em sua acepção possui dimensão de totalidade e especificidade ao lugar em que se vive.

Entretanto, a categoria estilo de vida (4) resulta da interpretação do pastor

assembleísta, ao entender que os nativos não se identificam mais com a pesca artesanal e que preferem trabalhos esporádicos, na alta temporada, como forma de complementação de renda e poupança para o ano, sendo quê, os mais velhos, vivem da aposentadoria. As condições de pobreza e a simplicidade de vida do nativo, com poucas oportunidades de escolarização, profissionalização e trabalho, resumem a visão reducionista do pastor. O estilo de vida pretendido volta-se ao mercado do turismo, e não à cultura tradicional dos pescadores artesanais, em novas relações de trabalho e prestação de serviços aleatórios.

Até aqui, observamos que a interpretação dada pelos agentes religiosos sobre a natureza constitui-se de quatro categorias que possuem correlação, na ótica das autoridades religiosas, qual sejam, da criação divina, a conservação, a preservação ambiental e das tradições culturais e o estilo de vida. Ambas as concepções, possuem olhares diferenciados, seja a perspectiva da agente religiosa autônoma, benzedeira, na sua visão de totalidade ao pastor assembleísta que lê a realidade a partir da ótica do empreendedorismo voltado ao turismo local. Passemos, no entanto, a explicitar o resultado dos depoimentos dos agentes sobre a categoria turismo e infraestrutura na Ilha.

Entretanto, duas perguntas foram dirigidas aos agentes religiosos: *Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha? Como o(a) Sr(a). avalia o impacto do turismo no modo de vida da população tradicional?* Desta forma, as respostas foram identificadas nas seguintes categorias: 1) poder econômico; 2) o “bom” do turismo; 3) impacto ambiental.

Em relação aos depoimentos do item 1, dois agentes religiosos fizeram menção aos interesses econômicos de empresários de pousadas, restaurantes, lanchonetes e lojas, na Ilha. Pe. Miguel menciona, em seu depoimento, as formas de exploração do trabalho dos proprietários sobre os nativos, principalmente a partir do final da década de 1980, quando a energia elétrica chegou à Ilha do Mel e houve um crescimento significativo dos investimentos e negócios. Cabe aqui salientar, que a distribuição da energia não se estende em todos os locais da Ilha. Na Ponta Oeste, não há subsídios sequer para a compra de geradores para a população local. No entanto, o sacerdote observa como os nativos são ludibriados:

Nosso vizinho trocou o terreno daqui por uma televisão usada. Levou a televisão pra casa e não tinha luz para funcionar. Quando veio a luz, a

televisão não funcionava porque estava quebrada. Trocou o terreno por uma televisão usada! (*fala em tom alto*) Mas isso não é culpa daquele coitado que recebeu a televisão, mas daquele miserável que teve a coragem de comprar o terreno dando em troca uma televisão. Pô! (*fica indignado e em silêncio*) Isso é abuso! (PE. MIGUEL, 2013, p. 6-7).

Da mesma forma que o padre relata situações de apropriação indevida de terrenos e ocupação irregular, atendendo aos interesses econômicos de um grupo empresarial do setor do turismo e do comércio, o pastor da Assembleia justifica seu desconhecimento da situação. Mas, ao final do seu depoimento, destaca o interesse dos proprietários para novos investimentos de construção e infraestrutura na Ilha. Tal realidade também é percebida pelo pastor da Igreja Bola de Neve ao observar o número de construções e reformas na Ilha, ao narrar à seguinte passagem:

Nesses últimos dias estando lá (*Ilha*), tenho visto muito material chegando. Sei que existe uma burocracia muito grande, principalmente nessa época, que já era pra ter parado a chegada de material. (...) Cheguei a perguntar, pra um morador. Falei assim:

— Poxa, estão liberando mesmo, para o pessoal entrar...

Tá certo que é uma burocracia; tá certo que é dinheiro; quem tem dinheiro, isso aí não é problema. Então, a pessoa que tem dinheiro consegue entrar. A pessoa que não tem, fica ali, limitado. (...) Mas, o que me falaram, é que, não sei se está tendo uma troca de diretoria do IAP lá ou de administração ali; que está porta aberta! (PASTOR GLAUCO, 2014. p. 7).

Os agentes ao demonstrarem indignação ou surpresa de investimentos na Ilha, voltados ao turismo, com posições e envolvimento distintos, possuem um ponto em comum sobre a impressão do tratamento pelo qual as licenças ambientais de reforma e construção são realizadas na Ilha e quais grupos são beneficiados.

Neste sentido, a categoria o “bom” do turismo (2), resultou que, a exceção do Pe. Miguel, os agentes religiosos consideram o turismo na Ilha algo bom. As explicações são variadas, desde a importância do crescimento populacional da Ilha, a coleta do lixo, a abertura de escola e postos de saúde à necessidade de mudar a feição do turismo local. Pastor André (2013, p. 12) considera o *turismo cristão* a diferença entre interesses econômicos de exploração do trabalho e do território tradicional daquele *turismo voltado ao lazer*, aos empreendimentos imobiliários e de comércio. Tal posicionamento não é diferente do Pastor Glauco, ao idealizar, em

seus projetos, a criação de um feriado religioso para abençoar a população local e conscientizá-las por meio de atividades do ecoturismo. Ideias, projetos e posicionamentos distintos. Entretanto, há um fio condutor: a crítica dos sacerdotes pentecostais aos empresários do turismo na Ilha é velada no interesse dos mesmos em investir em projetos no mesmo setor, porém com diferenciação de mercado; busca-se um nicho de mercado! Ainda em relação à categoria do turismo, o impacto ambiental (3) no cotidiano da Ilha é percebido pela benzedeira nativa, ao explicar o controle das famílias em relação ao lixo antes e após o crescimento do turismo local¹⁰¹.

Por fim, entre as autoridades religiosas perguntou-se sobre *Qual sua visão da Ilha do Mel?* As respostas entre os agentes não possuem consenso. Neste sentido, três categorias se sobressaíram: a) visão idílica; b) “os de fora”; c) “os daqui”.

A visão idílica (a) é representada no depoimento do pastor da Bola de Neve, ao fazer referência a Ilha, enquanto lugar de ampla liberdade, sem deveres em quê quase tudo era possível. Demonstra um olhar paradisíaco sobre a realidade, de um lugar inesquecível e mágico e compara-o à realidade atual de uma Ilha voltada ao turismo e as mudanças ocasionadas por este. Neste sentido, esta visão é unilateral e não representa a opinião dos demais agentes religiosos.

Na representação social da Ilha do Mel, foi predominante os testemunhos em relação aos “de fora”, entendidos aqui como moradores, empresários, veranistas, turistas em geral que não são nativos. Desta forma, Pe. Miguel (2013, p. 6-7) externa tratamento ao pronome “eles”, referindo-se aos nativos, que os “vêm como aproveitadores”. Há um profundo sentimento de imobilidade, diante da realidade pelo padre, ao julgar, com ceticismo, a possibilidade de mudança da realidade local pelos leigos e nativos.

Se, para o padre, o depoimento revela o não reconhecimento da sua autoridade “externa”, “de fora” (b), sem relação identitária com as lideranças católicas, para o pastor da Igreja Bola de Neve, há uma “cultura nativa dessa inferioridade” (PASTOR GLAUCO, 2014, p. 7), em que o tratamento dado pelos nativos aos turistas, por vezes, é de ignorância ou de mau trato. Neste sentido, considera “os de fora” como essenciais para as opções de trabalho e renda das famílias, justificando a importância de tratar bem o turista. Essa visão é corroborada

¹⁰¹ Década de 1990 em diante.

pelo pastor André (2013, p. 12), ao ser taxativo ao testemunhar que a Ilha do Mel “(...) não vive da pesca. (...) Aqui é turismo mesmo!”

Portanto, o posicionamento da benzedeira constata com lucidez a dificuldade de identificar ou reconhecer quem reside na Ilha ou é de fora. No entanto, é conclusiva em relação aos “daqui” (c), ou seja, constata que viver na Ilha é um modo de vida diferente, pois “a vida é melhor, bem mais” (VÓ LANDINHA, 2014, p. 4).

Contudo, as categorias do turismo e da representação social da Ilha do Mel, analisadas nos depoimento dos agentes religiosos, resultam posicionamentos e interesses distintos das autoridades religiosas no campo religioso.

6.4.5 Considerações sobre o quadro demonstrativo de percepções dos agentes, leigos e atores da população tradicional sobre o ambiente

A análise das percepções dos agentes religiosos, lideranças leigas e atores da população tradicional de pescadores artesanais, resultaram em quadro demonstrativo, para análise comparativa, das principais categorias identificadas nos discursos dos entrevistados. Observemos o quadro abaixo:

QUADRO DEMONSTRATIVO 11:
Resumo das percepções das autoridades religiosas,
população tradicional e leigos católicos e pentecostais

Percepções	Autoridades/Agentes Religiosos (principais categorias)	Leigos (principais categorias)	População Tradicional (principais categorias)
Da Natureza	criação divina	criação divina	ação do homem
	conservação	paisagem	modo de vida (permanência e mudança)
	tradição cultural e preservação	preservação	tradição cultural e preservação
	estilo de vida	sobrevivência	resistência e identidade
Do Turismo e Infraestrutura	poder econômico	opção de trabalho	opção de trabalho
	o “bom” do turismo	infraestrutura proporcionada pelo turismo	modo de vida
	impacto ambiental	desenvolvimento do comércio local	-
	-	melhor infraestrutura ao turista	-
Da Ilha do Mel	visão idílica	-	-
	“os de fora”: representação	-	-
	“os daqui”: identidade	identidade	identidade

Fonte: WESTPHAL, 2014.

A partir do quadro demonstrativo, passamos a considerar:

- a) em relação ao conceito de natureza, há consenso entre leigos católicos, pentecostais e agentes religiosos da concepção divina da criação, exceto o olhar dos atores da população tradicional, sobressaindo-se a categoria da ação humana, contextualizada enquanto processo e historicidade;
- b) houve consenso entre as autoridades religiosas, leigos católicos e pentecostais e atores da população tradicional da necessidade de preservação da natureza, bem como das tradições culturais coletivas dos grupos;
- c) as categorias analisadas dos depoimentos da população tradicional sobre a natureza resultam em concepção diferenciada dos agentes e leigos, tomando sentido de relações imbricadas com o modo de vida, de preservação, ação humana, resistência e pertencimento ao território;
- d) em relação à categoria do turismo, houve unidade entre os entrevistados, sobre os reflexos de uma racionalidade econômica e produtiva que instiga investimentos de capital, infraestrutura e negócios na Ilha, modificando o modo de vida dos nativos, na prestação de serviços temporários e mão de obra barata;
- e) houve consenso entre leigos, agentes e atores da população tradicional ao reconhecerem-se e serem reconhecidos pela coletividade, no território, na ideia de pertencimento, de identidade;
- f) as demais categorias foram apresentadas de maneira isolada nas manifestações dos entrevistados.

6.5 Campo de tensões religiosas na Ilha do Mel

As relações sociais e de poder estabelecidas no campo religioso foram possíveis a identificação de vários conflitos. Este campo de tensões, fez emergir interesses pessoais, de gestão das igrejas e de concepção teológica em torno dos leigos e autoridades religiosas em frentes distintas: as disputas entre leigos e agentes religiosos; o conflito entre sacerdotes e os órgãos públicos ambientais; o conflito entre igrejas; e o conflito entre os atores da população tradicional e os órgãos públicos.

Neste sentido, os conflitos entre leigos e agentes religiosos possuem particularidades do cotidiano dos agentes e lideranças, em torno de ideais e *modus operandi* para a realização das pastorais. Constataram-se, na pesquisa de campo, tensões entre os leigos católicos e o padre sobre o projeto de igreja popular na Ilha. De um lado, as lideranças questionam a postura cômoda do sacerdote em não inovar e, ao mesmo tempo, o fato de privilegiar “certos grupos” já estabelecidos para a condução das pastorais e dos projetos da Igreja.

Sr. Chico (2013, p.2) afirma que “(...) o erro de muitas coisas aqui (*na Ilha*) é não envolver a comunidade”. A crítica do leigo se deve a condução das pastorais e de preparação das festas de padroeiros a indivíduos que exercem cargos em outros órgãos da Ilha, ao participarem das comissões e/ou coordenações pastorais das capelas da Igreja Católica, porém não possuem engajamento religioso, sendo autorizada pelo padre. Complementa: “a partir do momento que o líder é o cara, o centro das atenções, não vai sair nada, porque se espera muito dele e as pessoas que são as pernas e os braços, nada fazem, não participam”. Desta forma, a crítica também se estende a falta de iniciativa do padre em não formalizar uma comissão única de festeiros para as capelas de São Pedro e Nossa Senhora dos Navegantes, tendo por consequência a desunião entre as lideranças e sobrecarga de atividades para poucos.

Se, os leigos católicos criticam o padre na centralização do processo pastoral e de gestão das capelas na Ilha, particularmente, das vilas de Nova Brasília e de Encantadas, o padre considera que “(...) não tem matéria-prima! Não tem gente!” (PE. MIGUEL, 2013, p. 3) para atuar nas pastorais e levar a frente os projetos sociais de uma igreja popular, ‘idealizada’. Neste caso, o sacerdote não se refere às pessoas externas que participam esporadicamente da organização das festas de padroeiros, questionadas pelo leigo, mas a falta de renovação dos quadros de lideranças, do qual se inclui Sr. Chico, ao representar sempre o mesmo grupo: “(...) era sempre o mesmo, sempre o mesmo, sempre o mesmo... E não tinha gente nova, porque não tem!” (PE. MIGUEL, 2013, p. 7).

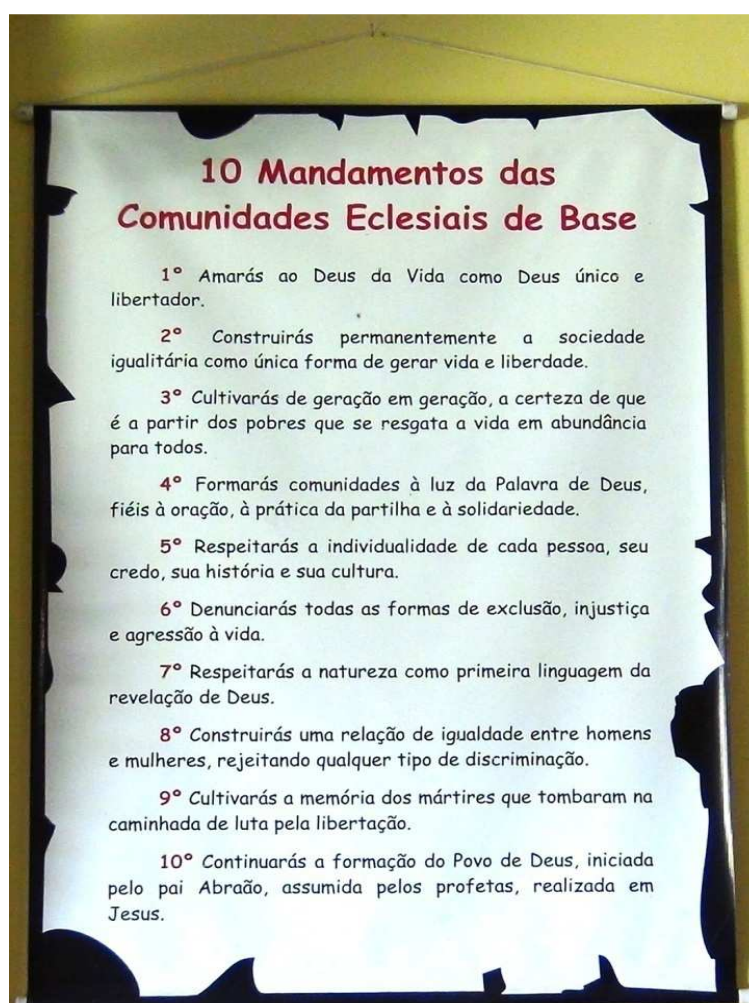
O posicionamento entre padre e leigos toma proporções maiores quando a pauta é a possibilidade de mudança social na Ilha. Na ótica da autoridade religiosa, “(...) não adianta (...) lutar; o povo aqui não muda e não quer mudar” (PE. MIGUEL, 2013, p. 4), ao fazer analogia das lideranças à representação dos caiçaras e seu modo de vida. Tal posicionamento é rebatido, entre os leigos, conforme

posicionamento abaixo:

(...) nesses dias estava conversando com algumas lideranças aqui, para marcar um horário com o bispo. A gente queria ver a possibilidade dele enviar um outro padre para intercalar com as atividades do Pe. Miguel. A gente sente isso! Sabemos que nosso padre faz o que pode. Não dá mais pra ele! Agora, a diocese olha muito pouco para a Ilha do Mel. Se você for à nossa igreja ver a estrutura construída, com o nosso suor e o nosso trabalho, vai ficar admirado. Ninguém pede nada ao bispo ou ao pároco. Fazemos tudo com os nossos recursos. O bispo atual (*Dom João*) só veio uma vez. Ele é meio fechado. (SR. CHICO, 2013, p. 4).

As tensões são maiores quando está em discussão o projeto de Igreja popular idealizada pelo padre, porém não reconhecida pelos atores. Nas capelas da Ilha do Mel encontra-se um *banner* sobre os mandamentos das CEB's, conforme imagem:

IMAGEM 7:
Banner da capela Nossa Senhora de
Fátima, Vila de Encantadas, Ilha do Mel



Fonte: Autor Anônimo, s/d..

Observa-se nos mandamentos acima a opção político-pastoral do Pe. Miguel em implantar as CEB's na Ilha do Mel, bem como iniciativas de formação popular através do movimento *Fé e Política*, entre suas lideranças, pouco reconhecidas no projeto pelos atores. Neste sentido, os mandamentos divulgados, em outra conjuntura, mantêm ainda os temas centrais do auge da teologia da libertação e das práxis das comunidades eclesiais de base no país e na América Latina. Aqui são apresentados elementos teológicos de um “Deus libertador”, enquanto criador da natureza e da vida (1º e 7º); dos princípios de uma sociedade de base socialista e igualitária na busca de transformação da esfera pública (2º); da opção preferencial da Igreja pelos mais pobres (3º); da formação de comunidades religiosas [Ceb's] (4º); do respeito às crenças e ao convívio plural entre religiões (5º); da denúncia às injustiças sociais (6º); da igualdade de gênero (8º); do resgate da memória dos mártires como motivação para novas lutas sociais e pastorais (9º) e, do referencial bíblico, veterotestamentário, iniciado no patriarca Abraão à tradição cristã da Igreja (10º).

Se entre os leigos católicos e o padre, há conflitos de interesses em torno do projeto de uma igreja popular e das ações a serem desenvolvidas no campo pastoral, ocorrem também conflitos entre os fieis pentecostais e seus sacerdotes.

Vó Landinha, agente religiosa autônoma assembleísta, é coagida pelo pastor a expressar suas crenças e fé por meio do benzimento, na negação ou não autorização de tais ritos. Durante a entrevista, ao ser indagada se desde criança tinha o dom para benzer, afirma que “(...) o negócio do benzimento já esqueci quase tudo. Depois que entrei para a Igreja (*Assembleia de Deus*), já parei” (VÓ LANDINHA, 2014, p.1). Porém, durante a entrevista fica evidente o descontentamento da benzedeira pela coerção sofrida, e expressa resistência às suas crenças religiosas e contrapõe a orientação do pastor, conforme fragmento da entrevista:

EW – *Por que a Sra., depois que entrou na Igreja, não quis mais benzer?*

VÓ LANDINHA – É que dizem que não presta. Não pode né.

EW – *O pastor... (interrompe)*

VÓ LANDINHA – É... O pastor! A partir do momento que a pessoa aceitou Jesus, as coisas do benzimento não pode mais. Daí, tudo bem!

EW – *Mesmo a Sra. participando da Igreja teve gente lhe procurando?*

VÓ LANDINHA – Ah, eles procuram até hoje. Muita gente!

EW – *A Sra. diz que não pode mais benzer?*

VÓ LANDINHA – É (responde baixinho).

EW – *Deixa-me entender: é como se o benzimento fosse algo do Diabo?*

VÓ LANDINHA – É, parei por isso. Mas não é, porque é de Deus! (foi enfática e ergue o tom de voz). A gente quando faz um benzimento, tem que falar em nome Dele, em primeiro lugar. É o nome Dele! Então, acho que o

benzimento não é do coisa (Diabo). E não é mesmo! Isso Deus já deixou pra gente servir a humanidade. Deus já deixou isso.

EW – *Então, a Sra. só não benze para respeitar o Pastor?*

VÓ LANDINHA – Sim. É aí que ele (Pastor) diz que não presta, que não pode.

EW – *É mesmo?*

VÓ LANDINHA – O benzimento é uma oração.

EW – *A Sra. não quer criar problema com o Pastor... (interrompe)*

VÓ LANDINHA – Não, não. Tem que fazer as coisas certas.

(VÓ LANDINHA, 2014, p.2).

As tensões entre leigos e pastores, relativas à doutrina pentecostal, também são frequentes na Ilha. Os depoimentos revelam outra situação coercitiva com a mateira/ervateira e cartomante, ao ser proibida de ler cartas e oferecer os serviços religiosos e de magia. Ao perguntar-se, se ainda participava das festas religiosas católicas na Ilha, comenta que “(...) agora não, porque sou crente. Daí, não dá... O pastor não... (*sente-se reprimida e fala baixinho*) É a doutrina da Igreja. Tenho que respeitar” (DONA ZELI, 2013, p.8). No entanto, do mesmo modo que Vó Landinha, afirma-se em sua resistência e tradição cultural, e continua a revelia da vontade do sacerdote, conciliando a participação no culto religioso e as práticas de cartomancia. Entretanto, a justificativa utilizada pelo pastor para a proibição das práticas tradicionais dos agentes religiosos é a conversão. Fica admirado, ao perder controle sobre o “rebanho de fieis”, e expressa: “(...) este tempo atrás, foi alguém lá (*casa*) pra ela benzer, e ela benzeu! (*ficou admirado, espantado*)” (PASTOR ANDRÉ, 2013, p.7).

Neste sentido, quando a pergunta dirigida aos agentes religiosos foi *Qual a relação da Igreja com os órgãos ambientais e gestores da Ilha do Mel? Já houve alguma forma de conflito ou intervenção dos órgãos ambientais em alguma ação da Igreja?* as respostas foram de consenso entre católicos e pentecostais, com situações diferenciadas.

Entre os católicos, as críticas são dirigidas ao IAP (Instituto Ambiental do Paraná) sobre a rígida fiscalização nas festas religiosas, principalmente de São Pedro e de Nossa Senhora de Fátima, quando a comunidade solta foguetes para celebrar e festejar o padroeiro, sendo visto pelo sacerdote como um exagero desmedido, o “foguetório”. Relata que “(...) num determinado dia, O IAP não queria essas coisas e o povo ficou zangado. Agora, estão soltando bem menos, com muito

pesar. Todas as noites após a novena. Criticaram... Eles se zangaram. Agora, disparam um ou dois foguetes; só”. (PE. MIGUEL, 2013, p. 7).

As descrições dos fieis são constantes das interferências dos órgãos gestores ambientais, em relação ao som alto de instrumentos musicais (bateria, guitarra e/ou violão) e cântico dos hinos religiosos, foguetes, procissões luminosas pelos fieis. Como ilustração, Dona Ivonete (2013, p.2), relata duas situações de interferência direta do IAP no credo católico: durante a novena e a procissão de quarta-feira de cinzas e no preparo de uma missa repleta de significados de acordo com a liturgia, ocorrendo interferência da polícia ambiental. Narra a seguinte passagem:

Tivemos um problema, no ano passado, durante a quarta-feira de cinzas, após o carnaval. Preparamos uma missa festiva, com a procissão luminosa à noite para recebermos às cinzas e iniciarmos a quaresma e a novena da Campanha da Fraternidade. Daí o IAP (*Instituto Ambiental do Paraná*) proibiu de acendermos as velas e do padre jogar cinza nas nossas cabeças. Chegou à polícia ambiental e proibiu de nós prepararmos o fogo (*num galão*), antes da missa, para fazer cinza. (...) Imagine só! A polícia chegou e proibiu (*ficou indignada*). Disse que era para apagar o fogo na hora. Mas, mesmo assim nós fizemos.

Situações como estas também são descritas entre os pentecostais, mas na relação conflituosa com proprietários de pousadas e não com os órgãos ambientais. Há relatos durante um culto religioso da Assembleia de Deus, onde um proprietário de pousada invadiu a Igreja adentro, durante a cerimônia religiosa, e fechou a força a porta do templo “(...) e a pessoa começou a fazer uns gestos obscenos da porta e fechou-a com tudo. Com tudo!” (PASTOR ANDRÉ, 2013, p. 9). A indignação da comunidade religiosa e a falta de liberdade de expressão de culto e crença, fez com que este conflito se estendesse aos órgãos policiais e à direção da Congregação das Assembleias de Deus.

Portanto, os conflitos ocorrem na dinâmica do campo religioso na medida em que os direitos foram ameaçados em sua liberdade maior de expressão. Há conflitos cotidianos de convívio entre pentecostais e católicos na Ilha.

Portanto, a síntese de algumas situações torna-se significativa destacar:

- a) o padre critica as autoridades públicas e os agentes indicados em cargos de gestão pelo prefeito de Paranaguá;

- b) os leigos católicos questionam a concepção pastoral do sacerdote e a organização pastoral da Igreja Católica na Ilha, sendo questionados pelo padre como um grupo de pessoas que não se renovam, não “querem nada”;
- c) o pastor assembleísta proíbe os agentes religiosos da população tradicional a expressar suas crenças e saberes, pelo fato de estarem convertidas e ser obra do demônio;
- d) a cartomante e a benzedeira criticam o pastor pentecostal e mantêm-se, em sua resistência, nas práticas tradicionais e ritos religiosos e de magia;
- e) os leigos católicos ficaram indignados com as intervenções da polícia ambiental e do IAP nas cerimônias eucarísticas, bem como na simbologia de elementos na liturgia da Palavra e ofertório, mas o padre considera “exagero” dos leigos o foguetório e outras práticas populares;
- f) o proprietário de pousada invadiu o culto religioso e fez intervenção, durante a cerimônia, agressivamente, estendendo-se o conflito aos órgãos policiais e hierárquicos da Igreja;
- g) o padre afirma que realiza a missa “baixinho”, mas declara que os neopentecostais da Bola de Neve celebram, no mesmo horário, ao som de fanfarras;
- h) o bispo emérito tinha como preocupação maior o crescimento das igrejas evangélicas na diocese e buscou relação amistosa com as mesmas, sendo que os leigos católicos criticam o bispo atual e a ausência de orientações da Cúria, pelo seu não engajamento pastoral na Ilha;
- i) a legislação ambiental de criação da Estação Ecológica da Ilha do Mel determinou a redução do território da comunidade evangélica dos pescadores artesanais da Ponta Oeste para 1,6 hectares, sendo que, a população tradicional resiste e luta há mais de 10 anos pelo direito cultural e de reconhecimento do território.

Contudo, os conflitos sinalizam a emergência de práxis dos atores na Ilha, sobrepostas por discursos ambientais, que não reconhecem a complexidade das relações sociais e de poder estabelecidas no campo religioso.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo do campo religioso na Ilha do Mel trouxe à tona uma confessionalidade complexa de elementos sobre as relações sociais e de poder instituídas. São igrejas e agentes religiosos autônomos presentes em um mesmo lugar. Portanto, esta pesquisa foi estruturada em duas partes correlatas para compreender de que forma o discurso ambiental perpassa ou sobrepõe as práxis populares dos grupos religiosos da população tradicional da Ilha do Mel.

Na *Introdução*, buscou-se a partir da trajetória pessoal e de pesquisa do autor demonstrar ao leitor a organização e os procedimentos da pesquisa. Isto favoreceu a estruturação do plano de trabalho e a realização da mesma. Ao mesmo tempo, em que as incertezas e dúvidas surgiam no campo de investigação com reestruturações constantes do texto, possibilitou mapeamento da realidade e discernimento do campo de investigação. Uma das questões centrais levantadas foi pontuar a importância da problemática ambiental e as lutas sociais, no debate acadêmico contemporâneo, pela justa distribuição da riqueza, na restituição das terras e do processo produtivo, com melhores condições de vida. Neste sentido, a estruturação da pesquisa procurou não restringir o conceito de natureza à estética da paisagem e aos interesses econômicos sobre os recursos naturais, mas entendê-la como um patrimônio histórico e cultural da população tradicional de pescadores artesanais da Ilha do Mel.

Com isso, pretendeu-se, logo na estruturação da pesquisa, repensar as práxis religiosas dos atores enquanto espaço de resistência e lutas, ao questionarem discursos e práticas dominantes em torno do território no intuito de compreender as formas de organização e mobilização popular. Isto se tornou presente na pesquisa quando do levantamento de fontes e na forma como as práxis sociorreligiosas ocorreram nas pastorais das igrejas e em torno dos movimentos sociais, como a organização dos pescadores artesanais da Ponta oeste na luta pelo território e pelo reconhecimento dos seus direitos culturais. Neste caso, a categoria das ausências é identificada no campo religioso tornando-se uma das abordagens de leitura do real, em sua complexidade, na Ilha do Mel. Com isso, entendemos que a religiosidade popular não saiu de cena, muito menos em relação a sua população tradicional de pescadores artesanais, mas adquiriu outros significados.

Neste sentido, a problemática detalhada demonstrou que a incidência de

discursos ambientais da produção acadêmica sobre a Ilha, considerando-se os reflexos da globalização e da modernidade, e das mudanças religiosas, evidenciou relações complexas entre a racionalidade econômica produtiva sobre o ambiente e uma racionalidade social da natureza na Ilha. Portanto, o campo religioso na Ilha do Mel tornou-se um campo de disputas e de interesses que envolveram lideranças leigas, os fieis, os clientes, os empresários do turismo, os agentes religiosos e públicos e da população tradicional, nos quais emergiram conflitos. A compreensão da complexidade destes discursos e como incidiram sobre as crenças e as práxis e o sentido religioso para os nativos e, se estes sofreram deslocamento semântico nas práticas religiosas ou discursivas, foi à intenção maior de delineamento da pesquisa.

Nos capítulos seguintes da primeira parte, a intenção do autor não foi fazer do levantamento de fontes documentais uma historiografia da Ilha do Mel ou dar historicidade aos fatos isoladamente. Mas, demonstrar a inter-relação de um território com o campo religioso, ao frisar que haveria dificuldades para investigar a complexidade de um objeto tendo por sujeitos a população tradicional de pescadores artesanais que resistem historicamente no lugar em que vivem se não houvesse uma perspectiva diferenciada de se olhar a Ilha. Esta perspectiva foi histórica e conjuntural. Dessa abordagem demonstrou-se a persistência no campo de investigação na percepção sobre as ausências na Ilha. Tais ausências foram identificadas nas práxis dos atores, nas tensões e conflitos do campo religioso, das quais não foram contempladas no discurso ambiental acadêmico. Desta forma, as categorias utilizadas da “ausência” e da “emergência”¹⁰² possibilitaram ir além da normalidade, da aparente realidade de não existência de práxis religiosas diante de discursos ambientais que perpassam ou sobrepõem à ação dos atores no campo religioso. Notou-se latência entre as lideranças e comunidades religiosas, quando da investigação *in loco*, na luta por direitos e na resistência às práticas de intervenção e controle ambiental sobre as crenças e ritos religiosos na Ilha.

Além disso, crítica foi estabelecida aos referenciais teóricos sobre a negação dos grupos tradicionais de pescadores artesanais, considerados simples, inferiores, improdutivos, desqualificados profissionalmente, diante da lógica capitalista e de uma racionalidade econômica produtiva presente no cotidiano da Ilha. É por isso que a relação da teoria com o campo de investigação devolve, por direito, o respeito à

¹⁰² Categorias de Souza (2002) explicitadas no item 2.4.

complexidade do nativo, superando a visão reducionista e preconceituosa de indolente, estagnado no tempo e na memória coletiva. Este é um indivíduo complexo por natureza, que vive em um contexto e lógica distinta do modelo de racionalidade ocidental. Tamanha é sua complexidade, que constrói individual e coletivamente sua identidade, pois possui um *ethos* e se reconhece na sua cultura, nas crenças, nos mitos, nos saberes, nas técnicas. Tal relação também buscou compreender que em sua complexidade e singularidade possui interesses, estabelece conflitos, está inserido em um campo de disputas em torno dos seus direitos, mas também é explorado e marginalizado na sua força de trabalho. É indivíduo que não está alheio aos reflexos da modernidade e da globalização, de acordo com sua posição social.

No entanto, nas fontes sobre a Ilha demonstrou-se que há um silenciamento das manifestações religiosas populares e de reavivamento das crenças tradicionais prevalecendo o poder e a autoridade eclesiástica da ação pastoral e social católica. Tais manifestações são confrontadas na literatura que silencia o sentido do fenômeno religioso e a dinâmica das práxis dos agentes religiosos autônomos, pentecostais e católicos na Ilha com os depoimentos dos atores de acordo com os roteiros de entrevista.

A abordagem sobre as categorias da temporalidade, da narrativa e da memória, constatou-se algumas representações literárias que se fazem da Ilha do Mel, por meio das fontes e dos referenciais consultados no imaginário social, sintetizadas nas percepções mais latentes: *i)* comunidades isoladas e homogêneas, sem conflitos e em estágio de barbárie comparadas às cidades do continente, em razão do progresso e da modernidade; *ii)* sinônimo de paraíso, lugar exótico, primitivo e rústico, voltado ao lazer, de aventura e descanso; *iii)* destino turístico onde os impactos e conflitos ambientais são silenciados, traduzida em lugar ameno, simples refúgio dos grandes centros urbanos e do ritmo frenético do trabalho.

Ao longo da pesquisa buscou-se demonstrar que a centralidade do processo reside em sua população tradicional de pescadores artesanais, e o ato de resistir socioculturalmente no território, na ideia de pertencimento e reconhecimento individual e coletivo no lugar em que vive, demonstrou-se nos depoimentos identitários dos nativos sobre a Ilha. Portanto, a análise documental sobre a historicidade da Ilha possui estrita relação com os conceitos empregados nos demais capítulos do campo religioso e da empiria, pois o pano de fundo dos conflitos ambientais em torno do uso e posse da terra, não está em situação de abandono

pelas populações tradicionais, porque estas sempre mantiveram o controle e uso coletivo secular pela própria comunidade, através dos direitos comunitários e familiares garantidos pela tradição e pela cultura local. Mas tornam-se evidência discursiva nas justificativas de empresários que representam grandes investimentos de capital e possuem interesse sobre seu território na ampliação dos negócios em torno do turismo local.

Na sequência, discorreu-se sobre os conceitos que orientam a pesquisa na dialogicidade entre ciências sociais e religião, como da racionalidade social produtiva, do território tradicional, da identidade, entre outros. Aqui, o aporte para construção do arcabouço teórico do texto, na estreita relação com a empiria, procurou ir além dos autores da sociologia, nas trilhas das ciências sociais. Diálogo foi realizado, com a antropologia, a história, a geografia, a sociologia e a ecologia, para maior clareza conceitual e coerência com o trabalho. Os conceitos foram empregados durante a pesquisa, sendo que o estudo do campo religioso de um território de pescadores artesanais, na complexidade das mudanças e de empreendimentos turísticos, transitou em áreas multidisciplinares.

A discussão teórica em torno do campo religioso procurou demonstrar a atualidade das discussões latino-americanas com os pressupostos da teoria clássica weberiana e bourdieuniana, nas relações com a regionalidade. Neste caso, considerou-se uma área complexa dos debates em torno do fenômeno religioso contemporâneo e das dimensões dadas ao sagrado como marco teórico da pesquisa. Tais concepções estão inseridas na modernidade, são globalizadas e possui amplo campo de investigação e interesse, sendo realizado um estado da arte nos textos sociológicos, para melhor compreensão das organizações religiosas e das tendências teológicas na atualidade. Isto possibilitou clareza teórico-metodológica da pesquisa, por tratar-se de frentes distintas do campo religioso na Ilha do Mel: o catolicismo, os pentecostais e os agentes religiosos populares autônomos.

Eis aí o grande desafio vivenciado no campo de investigação: na relação imbricada entre teoria e empiria, constatei que os atores são plurais e estão em constante mudança e que o habitus não é uma identidade, mas deve ser entendido como uma matriz de percepção, aberto a novas experiências enquanto algo durável, porém, suscetível a mudanças, porque o campo é dinâmico assim como seus atores também são. O campo religioso na Ilha possui uma relação de força e dominação,

sendo que tal compreensão está relacionada a modelos explicativos externos e internos inerentes ao mesmo. Assim, notou-se que toda forma de percepção no campo é diacrítica, pois permite até certo ponto estabelecer relações de classificação e de distinção de valor, de importância sobre algo, conduzindo de forma objetiva a certos questionamentos sobre o próprio trabalho produzido entre os agentes e lideranças religiosas na Ilha.

Na segunda parte, foram detalhados os procedimentos metodológicos da pesquisa de campo e seus resultados. O texto buscou o aprofundamento das técnicas e instrumentos utilizados na investigação, esclarecendo critérios, sujeitos e o campo religioso. Desta seção completa, priorizei os atores da pesquisa, contextualizando anotações e percepções antes e durante as entrevistas. Aqui o esforço foi demonstrar o sentido religioso e as práxis dos atores. Para isso, demonstrou-se por meio de análise de entrevistas a ideia de pertencimento do fiel, formas de organização, projetos, percepções e tensões em relação ao campo religioso e as questões ambientais.

Diante do exposto, na Ilha, os espaços sociais são concebidos do lugar ao continente, deste, ao seu entorno conhecido, ampliando-se cada vez mais. Disso resulta o interesse econômico por meio de uma racionalidade produtiva de uso do solo, dos empreendimentos turísticos e de exploração da força de trabalho. Certo grupo, como os pescadores artesanais da Ponta Oeste, possui experiência isolada, se opõe em resistência para a revitalização de seu território e de suas tradições culturais em uma nova perspectiva, ou seja, da racionalidade socioambiental.

Os conflitos de leigos com os agentes de órgãos públicos ou particulares em relação às questões ambientais demonstram a interferência nos ritos e na liberdade de expressão e manifestação de credo religioso, desde o impedimento de acender fogo em um latão para extrair cinzas, da simbologia comemorativa da celebração eucarística, ao fechamento à força do templo de uma igreja pentecostal durante o culto religioso.

No entanto, tais relações camuflam conflitos de poder entre capital e trabalho. Na representação dos leigos pentecostais da Ilha, a sociedade local deve permanecer como é com funções e papéis bem definidos, ao buscarem refúgio no Espírito Santo e na Palavra. Para os leigos católicos entrevistados, “não há problemas ambientais” e de exploração do trabalho, pois há “ocupação” para todos. Constatou-se que tais manifestações possuem como interlocutores leigos que são

proprietários de camping e pousadas, não cabendo aqui generalização aos demais nativos. Ademais, os que não são proprietários reclamam de tratamentos diferenciados dos órgãos ambientais ao nativo pobre, para o turista e para o empresário com poder econômico. A Ilha é mais complexa do que se pode imaginar. É fato a predominância do turismo estadual nos empreendimentos de lazer e descanso, como também os impactos deste sobre o modo de vida da população tradicional de pescadores artesanais. No entanto, o processo histórico de abandono social pelo poder público e de políticas prioritárias de saúde e educação pública de qualidade, teve por consequência a usurpação de direitos na conjuntura das décadas de 1980 em diante, quando da legislação e do plano de zoneamento e uso do solo à atualidade.

A Ilha não é um território de manifestações e crenças religiosas unívocas, mesmo quando se considera uma mesma denominação religiosa. Ao contrário, em suas vilas os credos possuem diferenças, tensões e disputas entre as lideranças, no modo como ressignificam as tradições e desenvolvem suas práxis. Imaginar a extensão de uma categoria “católico” ou “crente” com o mesmo sentido popular e de pertença entre os fieis, nas várias comunidades ou vilarejos de Encantadas à Ponta Oeste, é fato que não ocorre; são ilhas de credos religiosos em vilas.

A organização das igrejas pentecostais na Ilha possui um fio condutor entre as mesmas: constituem-se unidades autônomas, pequenas, autoconstituídas e centralizadas na autoridade do pastor sendo desvinculadas da organização internacional e missionária de suas igrejas, mesmo considerando-se a expansão institucional das mesmas. A ideia de pertença e a ação dos atores são locais. Os pastores, constituídos de práticas e saberes aprendidos pela direção de suas igrejas, cada vez mais, buscam afirmar-se em poder e autoridade de sacerdote e profeta. Trabalham com grupos temporários de seguidores que assimilam suas crenças e novas práticas, reproduzindo-as, a partir do referencial bíblico em uma única fonte de narrativa ortodoxa.

Entre os católicos, a submissão a uma Igreja dominante e a sua jurisdição administrativa legal, a diocese, traduz, na universalidade, ocultamento dos interesses políticos e reforça o poder de centralização pastoral e do saber teológico do padre. Há um controle clerical, que possui conotação de proximidade e dialogicidade pastoral com os leigos e de fortalecimento de comunidades religiosas ou de fé na mesma Ilha. Ocorre que os interesses e as percepções dos agentes

populares não convergem, necessariamente, em torno dos mesmos projetos. Leigos católicos de Vila Brasília e Vila de Encantadas divergem constantemente e possuem práxis individualizadas ou de pequenos grupos de acordo com o interesse local de suas capelas e ritos populares, como a procissão luminosa ou rezar o terço nas casas.

As práticas dos sacerdotes pentecostais e do padre católico são evidentes na definição de quem faz religião e a quem recebe a concessão de tais ensinamentos. Ou seja, o domínio do saber teológico sobre os saberes e crenças populares dos nativos, de um conhecimento ingênuo e, por vezes, de indivíduos analfabetos ou semiescolarizados, consolida o sacerdote como mediador do sagrado a um projeto doutrinário de salvação do fiel, de uma ética que induza a subserviência. Tais práticas, entre os católicos, são mais perceptíveis pela ação histórica catequética, da concepção criacionista do deus hebraico Adonai, 'O Senhor'. Já entre os pentecostais, ao desconsiderarem formas de intermediação entre o fiel e Deus, ao não cultuarem ícones e símbolos da tradição católica, mas tão somente o Pai, o Filho e o Espírito Santo, legitimam sua autoridade bíblica no legalismo dos evangelhos.

O campo religioso na Ilha demonstrou também como os fieis pentecostais transferem suas crenças ao pastor como agente prodigioso de salvação. Os grupos religiosos são fechados, em pequenas corporações com graus de dificuldades para estabelecer vínculos, no caso, os membros da Igreja Deus é Amor. Os pastores, por sua formação doutrinária pentecostal, repetem constantemente palavras-chave soltas do texto bíblico, de modo reducionista, pinçadas de forma descontextualizada, como 'libertação', ou reafirmam a legitimidade de sua autoridade ao repetirem com frequência que 'Deus tem um propósito'... Agem pela emoção, com discursos em tom de voz alto, linguagem simples, rápido, dirigido à dor, aos milagres e a prosperidade do fiel.

A maneira como se dá a ação dos agentes religiosos enquanto autoridade instituída conflita com a percepção dos leigos em suas práticas devocionais e de engajamento pastoral. Os leigos católicos, daqueles entrevistados, romperam os laços de credibilidade com o padre local. Este é motivo de piadas sobre sua situação civil e religiosa ao dividir Casa Missionária com uma freira. Criticam também a idade avançada, o descaso das visitas esporádicas às capelas, as lideranças pastorais e aos fieis nas vilas e ignoram sua autoridade externa e de estrangeiro como mediador

entre os homens e Deus à salvação dos fieis.

Com isso, as lideranças sentem-se incomodadas da inércia de projetos pastorais idealizados, mas tornam-se, quase sempre, submissas à autoridade clerical sem deixar de serem aprendizes dos atos realizados pelo padre. Porém, quando sozinhas, ressignificam e reinventam suas práticas com autonomia, como o culto e as festas aos santos padroeiros São Pedro ou a Nossa Senhora dos Navegantes, mas não há um rito novo ao canônico.

O culto aos santos populares entre os católicos na Ilha não resulta do conhecimento dos fieis sobre sua história ou mesmo o porquê da devoção local. Para estes, não há sentido algum o processo de canonização de um santo para culto popular. Mas, acreditam em suas narrativas e naquilo que é inacreditável ou inexplicável ao santo, ao ocorrer súplica aos mesmos em momentos de “precisão” no mar ou no dia a dia. Os católicos pesquisados misturam “Nossa Senhora”, “Jesus Cristo” e “São Pedro”, com a mesma igualdade de tratamento canônico oficial. A devoção a Nossa Senhora do Rocio, padroeira do estado, cultuada no santuário da diocese em Paranaguá, não se constatou, em nenhum momento da pesquisa, culto, referência, menção, adoração, ou qualquer manifestação individual ou coletiva da mesma; não há identificação local, apesar de todos os esforços de imposição oficial do estado nas articulações políticas com a Igreja Católica, tanto no calendário oficial da romaria e festa, quanto na imagem peregrina percorrendo o estado para conhecimento e devoção no início deste milênio. Sua imagem sequer aparece nas casas visitadas ou no interior das capelas. Tal fato ocorre da mesma forma, na mesma diocese, em Campina Grande do Sul, onde está sendo edificada a réplica do suntuoso santuário em louvor a Nossa Senhora de Fátima, no intuito de popularizar culto e impor adoração aos fieis.

A pesquisa de campo identificou nos depoimentos resistência dos atores, como da benzedeira e a cartomante ao manterem suas crenças, e serviços religiosos à revelia do pastor assembleísta. São “os de fora” ao impor discursos e uma moral religiosa de enquadramento dos sujeitos. Os nativos entrevistados cedem, paulatinamente, aos discursos convincentes e “verdadeiros” de pastores e obreiros... No entanto, o discurso coercitivo de pastores sobre os nativos e agentes religiosos autônomos ou profetas populares, em suas práticas de magia e antecipação do futuro, é prática comum entre o clero. Tais práticas oscilam entre o descaso e a indiferença do reconhecimento da cultura popular de pescadores

artesanais em sua tradição histórica à proibição de manifestação dos rituais. Tais relações representam também o desconforto dos sacerdotes da sua condição de autoridade e de poder instituído com as profecias e reconhecimento de saberes e práticas dos agentes religiosos populares.

As práticas religiosas das igrejas são, por extensão, aquelas conhecidas e difundidas em igrejas pentecostais e católicas, salvaguardado a especificidade de cada denominação religiosa. Entre os católicos, missa, festa, romaria, procissão, reza do terço, catequese, assistência social, reuniões de coordenações pastorais são as mais comuns. Para os pentecostais, culto, assistência social, formação bíblica, visita às famílias, departamentos pastorais, caracteriza, em geral, a organização religiosa. No entanto, a pesquisa demonstrou que a ação dos atores não se restringiu a recuperação das crenças ou reinvenção dos ritos tradicionais de suas igrejas em nova perspectiva diária. Há também mobilização dos atores. Esta se volta ao cotidiano de suas igrejas, nas práxis pastorais, mas é àquelas que se defronta com as questões ambientais, possuem significado maior.

Assim os leigos reinventam a religião comunitária, a partir das resistências e lutas enquanto sujeitos da história e não a personificação nos sacerdotes. No entanto, as práxis diferenciadas de resistência político-social na Ilha são evangélicas pentecostais e não católicas, considerando-se o domínio da Igreja desde o período colonial. Destas, duas experiências destacam-se no campo religioso: dos pentecostais assembleístas¹⁰³, na busca de sentido religioso e, dos pentecostais congregacionistas¹⁰⁴, na luta pelo direito cultural dos pescadores artesanais e de seu território.

Os assembleístas desdobram a estrutura hierárquica e os serviços religiosos, priorizando a doação do leigo na ideia da obra e não da relação direta com a estrutura da Igreja ou de interesse econômico. No entanto, o sentido religioso de participação deu-se em projetos comunitários de identificação e pertencimento do leigo em uma comunidade de fé, de homens, mulheres, crianças, jovens e velhos, quando da construção do templo religioso. As relações de trabalho na Igreja são minimizadas entre o pastor e os leigos devocionais, atribuindo-se responsabilidades de funções e atividades em uma pseudo ideia de tomada de decisões participativas,

¹⁰³ Membros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus.

¹⁰⁴ Membros da Igreja Cristã no Brasil.

democráticas. Mas, há sentimento individual e coletivo de pertencimento; o leigo manifesta angústias, dor e alegria em um sistema subalterno com uma prática quase autônoma.

Os congregacionistas organizaram-se enquanto grupo religioso, com autonomia sem o domínio direto ou interferência do pastor ou de alguma unidade religiosa em sua comunidade, na Ponta Oeste. Os atores lutam há mais de 10 anos pelo reconhecimento do seu território tradicional de pescadores artesanais reduzido a 1,6 hectares pela legislação que criou a Estação Ecológica Ilha do Mel. A organização contou com politização, organização comunitária, militância, criação de associação, assessoria, consultoria jurídica e de pesquisadores de universidade pública, apoio de antropóloga, entre outros, em ações concretas, desde reuniões regulares com os órgãos ambientais responsáveis à audiência com o ministério público para o reconhecimento cultural do território, dos seus saberes e práticas tradicionais de pescadores artesanais. Aqui, resgata-se a importância da categoria da ausência de Santos Sousa (2002) na emergência dos movimentos sociais ressignificando as lutas em torno de direitos e cidadania.

Se entre os pentecostais assembleistas e congregacionistas há ressignificações nas práxis dos atores, para os leigos católicos, os projetos pastorais não correspondem à percepção e, o interesse dos leigos, conflita com a concepção do padre e do bispo diocesano. As lideranças reclamam dos agentes religiosos; buscam mudança e uma relação de ortopraxia na base. No entanto, não possuem projeto pastoral ou social definido, mas desejos e interesses individuais. As relações sociais e políticas estabelecidas com os diversos órgãos e agentes na Ilha, corrobora o domínio do capital e dos projetos do empresariado turístico sobre os mesmos, sendo ocasionalmente cooptados por vantagens ou interesses comuns. No caso, o desejo de mudança do padre, por alguns leigos, pode apresentar de antemão a conotação de ruptura com o catolicismo tradicional, mas também pode significar a criação de 'mônodas' enquanto grupos religiosos, em sua autonomia construída, não percebendo sentido na ressignificação de suas tradições e novas ações. Talvez, seja por isso, que não se identificam com o projeto pastoral das CEB's sustentado teoricamente pelos pressupostos da teologia da libertação, idealizados pelo padre e pela adesão do bispo, a pelo menos uma década em discussão. Tal visão buscou transpor uma conjuntura latino-americana do final dos anos 1970 a meados dos anos 1980, na experiência urbana e de movimentos

sociais do padre para o campo religioso de uma Ilha. Os fieis não se identificaram na prática com a noção de 'Igreja Povo de Deus' ou dos fundamentos de 'Jesus Cristo Libertador', largamente difundidos pela intelectualidade católica em décadas anteriores.

Contudo, quando iniciei este trabalho de investigação, a partir do levantamento de fontes, prioritariamente, da produção acadêmica de teses e dissertações sobre a Ilha do Mel, seguidos de textos produzidos em periódicos, despertou-me atenção sobre a *'hegemonia'* de um discurso ambiental sobre as práxis religiosas dos atores na Ilha, após leitura de quase todos os materiais e fichamento. Quando da elaboração do projeto de pesquisa e plano de trabalho, este ponto de partida, somada às leituras e visitas ao campo de investigação, fizeram-me entender, ao considerar vários fatores, que haveria *'ocultamento'* das práxis provocadas pelo discurso ambiental. Mais tarde, após qualificação e quando da conclusão das atividades de pesquisa de campo e de redação em curso da tese, as fontes fizeram-me questionar a categoria anterior e passei adotar a noção *'sobrepôr'* ou *'perpassar'* o discurso ambiental sobre as práxis religiosas; categorias estas, das quais fundamentei esta tese. Ao escrever as últimas linhas, de um texto em aberto, não tenho mais certeza sobre nenhuma delas...

REFERÊNCIAS

- AUSTIN, Alfredo López. Introdução. Mesoamérica: deuses de ontem, deuses de hoje. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 17-32.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998, p. 187-227. [Tradução de Elcio Fernandes].
- BASTIAN, Jean-Pierre. Os efeitos políticos da mudança religiosa da América Latina. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 95-116.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. [Trad. Plínio Dentzien].
- BELLO, Álvaro. **Etnicidad y ciudadanía em America Latina**: La acción colectiva de los pueblos indígenas. Chile: ONU, Libros de la Cepal, n. 79, 2004. [Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)/Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ)].
- BENAVENTE, Antonia. Las animitas: testimonio religioso e histórico de piedad popular em Chile. In: **Revista Estudios Atacameños**: Arqueología y Antropología Surandinas. San Pedro de Atacama (Chile): Universidad Católica del Norte/Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige. v. 41, 2011, p. 131-140. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432011000100008>>. Acesso em: 12/05/2012.
- BÍBLIA, N. T. Apocalipse. Português. **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____, A. T. Gênesis. Português. **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- _____, N. T. Lucas. Português. **Bíblia**: tradução ecumênica. São Paulo: Loyola, 1994.
- BIGARELLA, João José. **Matinho: homem e terra – reminiscências...** Prefeitura Municipal de Matinhos. Associação de Defesa e Educação Ambiental, 1991.
- BONAMETTI, Paulo Hilário. **Ilha do Mel**. Curitiba: Kingraf Artes Gráfica, 1990. [Poesias].
- BOSI, Ecléa. A pesquisa em memória social. **Revista Psicologia USP**. São Paulo: USP, v.4, n. 1-2, 1993. p. 277-284.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. [Trad. Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim]. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- _____. **O poder simbólico**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- _____. **Meditações pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**: o que falar quer dizer. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade São Paulo, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **Entrevistado por Maria Andréa Loyola**. UERJ: Rio de Janeiro, 2002. [Pensamento Contemporâneo Série].

_____. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed., São Paulo: Perspectiva, 1998. [Coleção Estudos. Introdução, Organização, Seleção – Paulo Miceli].

_____. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os Deuses do Povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDENBURG, Alfio. Ciências Sociais e ambiente rural: principais temas e perspectivas analíticas. **Revista Ambiente e Sociedade**. Campinas: vol. 8, n. 1, jan/jun, 2005, p. 1-14.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/v8n1/a04v08n1.pdf>>. Acesso em: 18/07/12.

BRASIL. **Decreto n. 97.688, de 25 de abril de 1989**. Cria, no Estado do Paraná, o Parque Nacional do Superagui, e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 1989. [D.O.U., Seção 1, 26/4/1989, p. 6.417]. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1989/decreto-97688-25-abril-1989-448079-norma-pe.html>>. Acesso em 25/02/2013.

_____. **Diretrizes da Política de Conservação e Desenvolvimento Sustentável da Mata Atlântica**. Brasília. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal/Secretaria de Formulação de Políticas e Normas Ambientais, 1998, 30 p. Disponível em: <<http://www.ipef.br/legislacao/diretrizmataatlantica.pdf>>. Acesso em: 08/12/2013.

BRITEZ, Ricardo Miranda; ATHAYDE, Simone Ferreira de. As unidades de conservação. In: _____. MARQUES, Márcia C. M. (Orgs.). **História natural e conservação da Ilha do Mel**. Curitiba, UFPR, 2005, p. 229-248.

BRUHNS, Heloisa. **O ecoturismo e o mito da natureza intocada**. In: Acta Scientiarum. Human and Social Sciences. Maringá: v. 32, n. 2, 2010, p. 157-164.

BURITY, Joanido A. Religião, política e cultura. **Revista Tempo Social**: revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 20, n. 2, nov. 2008., p. 83-113. [ISSN: 0103 2070].

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1996.

CASTELLS, Manuel. A era da Informação: sociedade e cultura. In: **O poder da identidade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 2, 2003. [Trad. Alexandra Lemos].

CHIQUEIM, Carlos Alberto. **CNBB no Paraná e a história da evangelização**. Curitiba: Gaudium, 2005.

CNBB. **Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja Católica no Brasil**. 3. ed., Brasília: Edições CNBB, 2011. [Documentos da CNBB, n. 94].

_____. **Documento norteador da Igreja Católica do Brasil: 2011-2015**. Brasília, CNBB, 2011.

COHN, Gabriel. **Weber**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

COSTA, Maria de Fátima. Miguel Ciera: um demarcador de limites no interior sul-americano (1750-1760). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material** [online]. 2009, vol.17, n.2, p. 189-214. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v17n2/10.pdf>>. Acesso em 17/04/2013.

COSTILLA, Lucio Oliver. O novo na sociologia latino-americana. **Revista Sociologias**. Porto Alegre: ano 7, n. 14, jul./dez. 2005. p. 244-273. Disponível em: <http://magisinvestigacioneducacion.javeriana.edu.co/>.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade. In: **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. 2. ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 85-119.

_____. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac:Naify, 2009.

DA MATTA, Roberto. "Em torno da representação de natureza no Brasil: pensamentos, fantasias e divagações". In: **Conta de mentiroso**: sete ensaios de antropologia brasileira. Rio de Janeiro: Rocco. 1993, p. 127-148.

DAVID, Lilian Bem. A beleza selvagem da Ilha do Mel. Rio de Janeiro: Bloch Editores, **Revista Manchete**: edição histórica. 26 jan. 1985, n. 1710, Ano 33, p. 60-66.

DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Enciclopédia Caiçara**: história e memória caiçara. São Paulo: Hucitec/NUPAUB-CEC/USP, 2005. v. 4, p. 29-44.

DIEGUES, Antonio Carlos. Conhecimento Tradicional e Apropriação Social do Ambiente Marinho. In: RODRIGUES, E.; PAULA, A. C.; ARAUJO, C. M. **Roteiros Metodológicos**: plano de manejo de uso múltiplo das reservas extrativistas federais. Brasília: IBAMA, 2004, p. 125-157.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Construção da etno-conservação no Brasil**: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação. São Paulo: NUPAUB, s/d., 7p. Disponível em: <<http://nupaub.fflch.usp.br/pt-br/biblioteca>>. Acesso em: 21/05/2012.

_____. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: _____.; MOREIRA, André de Castro C. (Orgs.). **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: NUPAUB/USP, 2001, p. 97-124.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas, 1984. v. 3.

ELETA, Paula. O encanto do mágico. A magia como fator de reencantamento e fragmentação da religião na América do Sul. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 117-149.

_____. Um percurso intelectual a partir dos primeiros passos da sociologia da religião latino-americana (entrevista com F. Houtart). In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 153-173.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

ESTADES, Naína. **Estudo da posição e a subsistência das mulheres nas comunidades pesqueira na linha da costa do Paraná**. Pontal do Sul: UFPR, 2006. [Internacional Oceano Instituto Mulheres e Programa Mar].

FEDALTO, Pedro. **História da Igreja no Paraná**. Curitiba: Gráfica Vicentina, 2007.

FERNANDES, Helle Vellozo. **Ilha do Mel, ontem e sempre**. Curitiba: IHGEP, 1985. [Crônicas].

FERNANDES, José Loureiro. **Contribuição à geografia da Praia de Leste**. Curitiba: Secretaria de Educação e Cultura do Estado do Paraná. Vol. VI, abr.-1946 – set.1947. [Arquivo do Museu Paranaense. Textos selecionados pelo organizador entre as p. 13-55].

FERLINI, Vera Lúcia Amaral. Colonização e sistema colonial. In: **Terra, trabalho e poder**. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 13-59.

FIGUEIREDO, José Carlos de. **Contribuição à Geografia da Ilha do Mel** (litoral do estado do Paraná). 1954. 61p. Tese (Concurso da Cátedra de Geografia do Brasil) – Faculdade de Filosofia da Universidade do Paraná, 1954.

FINE, Michelle et all. Para quem? **Pesquisa qualitativa, representações e responsabilidades sociais**. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Orgs.). O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens. [Trad. Sandra Regina Netz]. 2. ed., Porto Alegre: 2010. p. 11-139.

FLORIANI, Dimas. Por uma epistemologia da diversidade. In: NAVAL, Liliana Pena; PARENTE, Temis Gomes (Orgs.). **Impactos sociambientais** – o desafio da construção de hidrelétricas. Goiânia: Cânone Editorial, 2009, p. 11-30.

_____. **Diversidade cultural, desafios educacionais e sistemas cognitivos**: para pensar uma modernidade em crise. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Set., 2010, p. 40-52.

_____. Sinalizando territórios: até que ponto a noção de ciência se aplica às teorias sociais contemporâneas? In: **I Seminário Nacional de Sociologia e Política da UFPR**. Sociologia Política em Tempos de Incerteza. Curitiba: UFPR, 2009, 16p. [Mesa Redonda: Questões de Epistemologia e Teoria]. Disponível em: http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/GTs-ONLINE/mesa-redonda/dimas_mesa_redonda.pdf. Acesso em: 14/09/2012.

FREIRE, Gilberto. Continente e Ilha. In: **Problemas brasileiros de Antropologia**. 3. ed., José Olympio Editor, 1962, p. 141-172.

FRESTON, Paul. As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina. **Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: ano 12, n. 12, out. 2010. p. 13-30.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GENTILE, Margarita E. Confluencias em la formación del relato y la gráfica de una devoción popular argentina: Difunta Correa (siglos XIX-XXI). In: **Espéculo**. Revista de estudios literarios. Madrid (España): Facultad de Ciencias de la Información/Universidad Complutense de Madrid, mar./jun. v. 41, 2009.

Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/difcorre.html>>. Acesso em 13/05/2012.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. [Trad. Plínio Dentzien].

GIDDENS, Anthony. Sistemas abstratos e a transformação da intimidade. In: **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991. p. 115-157.

GOMES, Romeu. A análise de dados em pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 67-80.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva e o tempo. In: **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. p. 90-107.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4. ed., Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2000. [Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro].

HANDERSON, Joseph. **Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil**: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. 2010. 183p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010. p. 118-140.

HARDER, Eduardo; FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Envelhecer na invisibilidade**: os sentidos do viver na Ponta Oeste, Ilha do Mel, baía de Paranaguá. Curitiba: IX Reunião de Antropologia do Mercosul, 2011, 16p. [GT-10 – Antropologia das populações costeiras tradicionais].

KANTOR, Iris. Cartografia e diplomacia: usos geopolíticos da informação toponímica (1750-1850). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material** [online]. 2009, vol.17, n.2, p. 39-61.

Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v17n2/04.pdf>>. Acesso em 17/04/2013.

KRAEMER, Marília de Carvalho. **Malhas da Pobreza**: exploração do trabalho de pescadores artesanais na Baía de Paranaguá. 1978. 185p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais: Antropologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1978.

LANGOWISKI, Vera Beatriz Ribeiro. Contribuição para o estudo dos usos e costumes do praieiro do Litoral de Paranaguá. In: DIEGUES, Antonio Carlos (Org.). **Enciclopédia caiçara**: festas, lendas e mitos caiçaras. São Paulo: Hucitec/NUPAUB-CEC/USP, 2006. v. 5, p. 325-349.

LEANDRO, José Augusto. **Gentes do grande mar redondo**: riqueza e pobreza na Comarca de Paranaguá, 1850-1888. Florianópolis, 2003. 338p. Tese (Doutorado em História) – Programa de Doutorado em História – UFSC.

LEFF, Enrique. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEHMANN, David. A milagrosa economia da religião: um ensaio sobre capital social. [Traduzido do inglês por Daniel Angel Etcheverry Burgueño]. **Revista Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre: ano 13, n. 27, jan./jun. 2007. p. 69-98.

LIBÂNEO, J. B. **Fé e política**: autonomias específicas, articulações recíprocas. São Paulo: Loyola, 1986.

LITTLE, P. E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil**: por uma antropologia da territorialidade. Brasília, 2002. 31p. (Série antropologia, n. 322). Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie322empdf.pdf>>. Acesso em: 13/04/12.

LOGOS: Enciclopédia Brasileira de Filosofia. Lisboa: Verbo, 1989. v. 4.

LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUNA, Nara. Aborto e células-tronco embrionárias na campanha da fraternidade: ciência e ética no ensino da Igreja. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, vol. 25, n.º 74, out./2010. p.91-105.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Claudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol.17, n. 78, fev. 2012. p. 81-96.

MALLIMACI, Fortunato. Crise do catolicismo e crise de um tipo de catolicismo: pluralismo e diversidade no catolicismo argentino. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 217-250.

MARZAL, Manuel M. Meio século de pesquisa religiosa no Peru. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 17-32.

MENDES, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A globalização e as ciências sociais**. 3. ed., São Paulo: Cortez, 2005. p. 503-540.

MONTERO, Paula. Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público. In: **Revista Sociologia & Antropologia (online)**. Rio de Janeiro: UFRJ, v. 02, n. 04, 2012, p.81-101. Disponível em: http://www.revistappgsa.ifcs.ufrj.br/pdfs/ano2-v2n4_artigo_paula-montero.pdf. Acesso em 28/10/2013.

MOTTA, Roberto. Enciclopédia Afro-Cubana. **Revista de Antropologia**. São Paulo: Edusp, 2001, v. 44, n. 2, p. 204-205.

NEGRÃO, Lísyas. Trajetórias do sagrado. **Revista Tempo Social**: revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 20, n. 2, nov. 2008., p. 115-132 [ISSN: 0103 2070].

NESTI, Arnaldo. Introdução. Sociologia e processos de mudança do universo religioso latino-americano. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 17-32.

NORA, Pierre. O retorno do fato. In: NORA, Pierre; LE GOFF, Jacques. **História**: novos problemas. [Trad. Teo Santiago]. 2ª. ed., Rio de Janeiro: F. Alves, 1979. p. 179-193.

NOVAIS, Fernando A. **Estrutura e dinâmica do antigo sistema colonial**. 5. ed., São Paulo: Brasiliense, 1990.

SANT'ANA, Lourival. Evangélicos atuam forte também em assembleias. In: **O Estado de São Paulo [online]**. São Paulo: 20 abr. 2013. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/nacional,evangelicos-atuam-forte-tambem-em-assembleias,1023500,0.htm>>. Acesso em 27/10/2013.

ORO, Ari Pedro. A política da Igreja Universal e seus reflexos nos campos religioso e político brasileiros. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, Vol. 18, nº. 53, out./2003. p.53-69.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo: ANPOCS, Vol. 16, nº. 47, out./2001. p.59-74.

_____. (Org.). **Pierre Bourdieu**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1994.

PARANÁ. Lei 16.037, de 08 de janeiro de 2009. Dispõe que a Ilha do Mel, situada na baía de Paranaguá, município de Paranaguá, constitui região de especial interesse ambiental e turístico do Estado do Paraná, conforme especifica. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, 08 jan. 2009. Disponível em: <<http://www.colit.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=60>>. Acesso em: 13/12/2013.

PARKER GUMUCIO, Cristián. América Latina ya no es católica? Pluralismo cultural y religioso creciente. **América Latina Hoy**. Salamanca (Espanha): Universidad de Salamanca, diciembre/2005, vol. 41, p. 35-56. ISSN: 1130-2887.

_____. Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 23, n. 2, maio/ago. 2008. p. 281-353.

_____. Seita: um conceito problemático para o estudo de novos movimentos religiosos na América Latina. In: CIPRIANI, Roberto; ELETA, Paula; NESTI, Arnaldo. (Orgs.). **Identidade e mudança na religiosidade latino-americana**. [Trad.: Ephraim F. Alves e Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 77-94.

PESSOA, Fernando. "O Guardador de Rebanhos". s/d.. In: **Poemas de Alberto Caeiro**. Fernando Pessoa. (Nota explicativa e notas de João Gaspar Simões e Luiz de Montalvor.) Lisboa: Ática, 1946 (10ª ed. 1993).

PIERUCCI, Antônio Flávio. De olho na modernidade religiosa, **Revista Tempo Social**: revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 20, n. 2., nov./2008. p. 9-16.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente, **Revista Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo: CEBRAP, n. 75, jul./2006, p. 111-127.

PLATZMANN, Julius. **Da Baía de Paranaguá**. Curitiba: Edição do Tradutor. 2010. [Tradução de Lothar Paulo Lange].

POLITIS, Gustavo G. **Arqueología de la Infancia**: una perspectiva etnoarqueológica. Trabajos de Prehistoria. 1998, v. 55, n. 2, p. 5-19. Disponível em: <<http://tp.revistas.csic.es>>. Acesso em: 23/09/2012.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 1998. [Tradução de Elcio Fernandes].

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas, **Revista Tempo Social**: revista de sociologia da USP. São Paulo: USP, v. 20, n. 2., nov./2008. p. 155-172 . [ISSN: 0103 2070].

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo. A carismática despolitização da Igreja Católica. In: PRANDI, Reginaldo; PIERUCCI, Antonio Flávio. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH/USP; Hucitec. 1996. p. 59-91.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. **Variações sobre a técnica de gravador no registro da informação viva**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1991.

ROMERO-MEDINA, Amanda. Educación por y para indígenas y afrocolombianos: las tecnologías de la etnoeducación. *magis, Revista Internacional de Investigación en Educación*. Bogotá (Colômbia), vol. 3, n. 5, jul./dez./2010. 167-182.

ROSADO-NUNES, Maria José. Direitos, cidadania das mulheres e religião. **Revista Tempo Social**. São Paulo: USP, nov. /2008. p. 67-81.

SANTOS, Milton. A noção de tempo nos estudos geográficos. In: **Por uma geografia nova: da crítica da geografia a uma geografia crítica**. 2ª. ed., São Paulo: Hucitec, 1980. p. 203-212.

SANTOS, Milton. O Lugar: encontrando o futuro. **Rua Revista de Arquitetura e Urbanismo**. Salvador: v. 6, 1997, p. 34-39.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à Curitiba e Província de Santa Catarina**. [Trad. Regina Regis Junqueira]. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo. 1978. 209p.

SANCHIS, Pierre. Desencanto e formas contemporâneas. **Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre: ano 3, n. 3, out. 2001. p. 27-43.

_____. Religiões no mundo contemporâneo convivência e conflitos. **Revista A Ilha**. Florianópolis: UFSC, Programa de Pós-Graduação em Antropologia. 2002. p. 7-23.

SANTOS, Antonio Vieira dos. **Memória histórica: cronológica, topographia e discritiva da cidade de Paranaguá e do seu município**. Curitiba: Ed. Histórica do Museu Paranaense, v. 2, 1952.

_____. **Memória histórica de Paranaguá**. Curitiba: Vicentina, 2001. [Instituto Histórico e Geográfico de Paranaguá].

SCHENA, Fernando. **Turismo, estado, sociabilidades e mudança: uma etnografia da Vila de Encantadas, Ilha do Mel-Pr**. 2006.107p. Dissertação (Mestre em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. Região e história: questão de método. In: DA SILVA, Marcos A. (Coord.). **República em migalhas: história regional e local**. São Paulo: Marco Zero, 1990. p. 17-42.

SOUZA, Boaventura Santos. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra (Portugal): CES, n. 63, out., 2002. p. 237-280. Disponível em: <http://www.ces.uc.pt/rccs/index.php?id=788&id_lingua=1>. Acesso em: 08/06/2010.

SOUZA, Jorge. Uma doce Ilha. In: São Paulo: G.R. Editora, **Revista Náutica Sul**, n. 233, jan. 2008, p. 20-27.

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: USP, v. 17, 1974. 216p. [Trad. Guiomar de Carvalho Franco].

STEEN, Edla van. **Viver e escrever**. Porto Alegre: L&PM, v. 3, 2008. [Depoimentos. Escritores brasileiros].

TOMAZ, Lea Maria. O mato e os manguezais na Ilha do mel: a percepção dos nativos. In: DIEGUES, Antonio carlos (Org.). **Ilhas e sociedades insulares**. São Paulo: NUPAUB-USP, 1996, p. 221-235.

VILANOVA, Mercedes. História e fonte oral. In: MARTINELLI, Maria Lúcia (Org.). **Pesquisa qualitativa: um instigante desafio**. São Paulo: Veras Editora, 1999. p.127-143. [Série Núcleo de Pesquisa; 1].

WEBER, Max. Os três tipos de dominação legítima. In: COHN, Gabriel (Org.). **Weber**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.

_____. A objetividade do conhecimento na “Ciência Social e na Ciência Política” – 1904. In: **Metodologia das Ciências Sociais**. 4ª ed. São Paulo: Cortez/Unicamp, Parte 1, 2001. p.107-154.

_____. Relações comunitárias étnicas. In: **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UnB, v.1, 1991. p. 267-277. [Revisão Técnica Gabriel Cohn].

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade: na história e na literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ZUBEN, Beth Von. A doce Ilha do Mel. Rio de Janeiro: Terceiro Milênio. **Revista ecologia e desenvolvimento**. Ano 7, n. 69, abr./maio. 1998. p. 52-58.

TESES E DISSERTAÇÕES

ALUIZIO, Rodrigo. **Análise comparativa da fauna associada às linhas de detritos em duas praias estuarinas da Ilha do Mel (Paraná-Brasil)**. 2007. 59p. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

ARAÚJO, Alfredo Duarte de. **Dinâmica sedimentar e evolução paleogeográfica do Saco Limoeiro na Ilha do Mel e sua relação com o canal de acesso ao porto de Paranaguá**. 2001. 73p. Dissertação (Mestrado em Geologia Ambiental) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

AZUMA, Mariana Vieira Porsani. **Actinobactérias com potencial biotecnológico isoladas da Região Entre-Marés da Ilha do Mel, Paraná, Brasil**. 2011. 95p. Dissertação (Mestrado em Microbiologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2011.

BONFIM, Berenice Bley Ribeiro Bonfim. **A Geografia na Formação do Profissional em Turismo**. 2007. 274p. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

BRITEZ, Ricardo Miranda de. **Efeito do alumínio em duas espécies arbóreas da planície litorânea da Ilha do Mel, PR**. 2001. 278p. Tese (Doutorado em Ciências Florestais: Silvicultura) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

BUZZATO, Adriano César. **As comunidades locais e os conflitos de uso dos**

recursos naturais no litoral sul do estado do Paraná. 2009. 61p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

CAVICHIOLO, Leticia Estela. **Aspectos morfológicos e ecológicos dos principais tipos morfofuncionais de plântulas ocorrentes na Ilha do Mel, PR.** 2006. 71p. Dissertação (Mestrado em Botânica) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

COUTO, Erminda da Conceição Guerreiro. **Estrutura espaço-temporal da comunidade macrobêntica da planície intertidal do Saco do Limoeiro – Ilha do Mel (Paraná, Brasil).** 1996. 139p. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

COZERA, Carina. **Composição florística e estrutura fitossociológica do estrato herbáceo sub-arbustivo m duas áreas de floresta ombrófila densa, Paraná, Brasil.** 2001. 164p. Dissertação (Mestrado em Biologia Vegetal) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

ESTEVES, Claudio Jesus de Oliveira. **Turismo e qualidade da água na Ilha do Mel (Litoral do Paraná).** 2004. 255p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

FUZETTI, Luciana. **A pesca na Ilha do Mel (Paraná – Brasil): pescadores, atividades e recursos pesqueiros.** 2007. 128p. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

KUMODE, Marina Mieko Nishidate. **Análise das causas da deteriorização precoce dos postes de madeira tratada na Ilha do Mel/PR.** 2008. 108p. Dissertação (Mestrado em Engenharia Florestal) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

MARQUES, Márcia Cristina Mendes. **Dinâmica da dispersão de sementes e regeneração de plantas da Planície Litorânea da Ilha do Mel/PR.** 2002. 159p. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas: Biologia Vegetal) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

MARTINEZ, Janaina. **Análise da degradação ambiental da Vila da Encantadas – Ilha do Mel, com enfoque no lixo – uma introdução.** 2006. 105p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

MATUELLA, Bruno de Andrade. **O Efeito de um derramamento de óleo na abundância e estrutura populacional de *excirolana armata* (Dana, 1853) em duas praias da Ilha do Mel, PR.** 2007. 78p. Dissertação (Mestrado em Sistemas Costeiros e Oceânicos) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

MEDEIROS, Neoli Lopes. **Qualidade da água freática e dos córregos da Comunidade de Encantadas – Ilha do Mel – PR.** 2004. 85p. Dissertação (Mestrado em Geologia Ambiental) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

MORAES, Valéria dos Santos. **Biogeografia, estrutura de comunidades e conservação de aves em ilhas do litoral paranaense.** 1998. 155p. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas: Ecologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

NIEFER Inge Andrea. **Análise do perfil dos visitantes das Ilhas de Superagui e do Mel: marketing como instrumento para um turismo sustentável.** 2002. 237p.

Tese (Doutorado em Engenharia Florestal) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

PARANHOS FILHO, Antonio Conceição. **O processo erosivo e as variações morfodinâmicas praias na Ilha do Mel (Baía de Paranaguá – PR).** 1996. 239p. Dissertação (Mestrado em Geologia Ambiental) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996.

PINHEIRO, Pedro Carlos. **Dinâmica das comunidades de peixes em três áreas amostrais da Ilha do Mel, Baía de Paranaguá, Paraná, Brasil** 1999. 171p. Dissertação (Mestrado em Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1999.

SCHENA, Fernando. **Turismo, estado, sociabilidades e mudança: uma etnografia da Vila de Encantadas, Ilha do Mel-Pr.** 2006. 115p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

SCHWARZ JUNIOR, Roberto. **Composição, estrutura e abundância da ictiofauna capturada com redes de arrasto de portas na plataforma continental interna rasa do litoral do Paraná.** 2009. Tese (Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, 2009.

SCHWARZ, Roberto Junior. **Composição, estrutura e abundância da ictiofauna capturada com redes de arrasto de portas na plataforma continental interna rasa do litoral paranaense.** 2009, 177p. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas: Zoologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

SILVA, Sandro Menezes. **As formações vegetais da planície litorânea da Ilha do Mel, Paraná, Brasil:** composição florística e principais características estruturais. 1998. 262p. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1998.

SILVA, Sandro Menezes. **Composição florística e fitossociologia de um trecho de floresta de restinga na Ilha do Mel, município de Paranaguá, PR.** 1990. 162p. Dissertação (Mestrado em Biologia Vegetal) – Universidade Estadual de Campinas, Curitiba, 1990.

SPERB, Matias Poli. **Turismo sustentável e gestão ambiental em meios de hospedagem: o caso da Ilha do Mel.** 2006. 251p. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2006.

TANAJURA, Elmo Leonardo Xavier. **Investigações quanto aos parâmetros que influenciam no processamento de dados gps visando a geração do mdt do esporão arenoso da Ilha do Mel.** 2008. 120p. Dissertação (Mestrado em Ciências Geodésicas) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

TELLES, Daniel Hauer Queiroz. **Análise sobre a situação socioambiental e atividade turística da Vila de Encantadas, Ilha do Mel – Paraná.** 2007. 96p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

FONTE PRIMÁRIA

I – ENTREVISTAS ESTRUTURADAS

DONA CLEUSA. **Depoimento de Dona Cleusa sobre a busca de sentido religioso: Igreja Bola de Neve, Ilha do Mel.** [07 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 32min, 10s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Bola de Neve*].

DONA IVONETE. **Depoimento de Dona Ivonete sobre a ação pastoral da Igreja Católica na Ilha do Mel.** [19 out. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 15min, 16s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Católica*].

DONA JOANA; SR. ADÃO. **Depoimento de Dona Joana e Sr. Adão sobre a busca de sentido religioso: Igreja Deus é Amor, Ilha do Mel.** [10 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 41min, 07s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Lideranças Deus é Amor*].

DONA MÁRCIA. **Depoimento de Dona Márcia sobre a busca de sentido religioso: Igreja Deus é Amor, Ilha do Mel.** [27 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 18min.). Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Deus é Amor*].

DONA MARIA. **Depoimento de Dona Maria sobre a busca de sentido religioso: Igreja Católica, Ilha do Mel.** [24 nov. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília/Farol, 2013. 1 CD, (ca. 49min, 17s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Católica*].

DONA MATILDE. **Depoimento de Dona Matilde sobre a busca de sentido religioso: Igreja Assembleia de Deus, Ilha do Mel.** [05 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 32min.). Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Assembleia de Deus*].

DONA MÉRI. **Depoimento de Dona Méri sobre a ação pastoral da Igreja Deus é Amor na Ilha do Mel.** [12 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 21min, 51s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Deus é Amor*].

DONA MICHELE. **Depoimento de Dona Michele sobre a busca de sentido religioso: Igreja Bola de Neve, Ilha do Mel.** [02 dez. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 44min.). Entrevista

estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Bola de Neve*].

JULIANA. Depoimento da Juliana sobre a ação pastoral da Igreja Bola de Neve na Ilha do Mel. [20 jan. 2014]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília/Farol, 2014. 1 CD, (ca. 21min, 34s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Jovem Liderança Bola de Neve*].

SR. ANDRÉ. Depoimento do Sr. André sobre a ação pastoral da Igreja Assembleia de Deus na Ilha do Mel. [20 set. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 46min, 03s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Assembleia de Deus*].

SR. CHICO. Depoimento do Sr. Chico sobre a ação pastoral da Igreja Católica na Ilha do Mel. [08 out. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília/Farol, 2013. 1 CD, (ca. 29min, 43s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança católica*].

SR. FÁBIO. Depoimento do Sr. Fábio sobre a busca de sentido religioso: Igreja Assembleia de Deus, Ilha do Mel. [23 nov. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 27min.). Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Assembleia de Deus*].

SR. MARCELO. Depoimento do Sr. Marcelo sobre a ação pastoral da Igreja Bola de Neve na Ilha do Mel. [19 jan. 2014]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2014. 1 CD, (ca. 28min, 40s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Liderança Bola de Neve*].

WILLIAM. Depoimento de William sobre a busca de sentido religioso: Igreja Católica, Ilha do Mel. [10 nov. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Praia do Miguel, 2013. 1 CD, (ca. 35min, 58s). Remasterizado em digital. Entrevista estruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Voluntariado. Jovem Liderança Católica*].

II – ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

DOM ALFREDO ERNEST NOVAK. Depoimento episcopal de Dom Alfredo sobre as orientações e ações pastorais da Cúria Diocesana de Paranaguá na Ilha do Mel. [13 jan. 2014]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Campina Grande do Sul: Residência Oficial. Jardim Paulista, 2014. 1 CD, (ca. 1h, 25min). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Bispo Emérito de Paranaguá, 83 anos. Entrevista mediada pela Sra. Cristina, Secretária Particular e pelo Pe. José Messias, Pároco e Reitor do Santuário Nossa Senhora de Fátima*].

DONA DIRCÉIA. Depoimento sobre a práxis e a militância de lideranças

evangélicas e a luta em torno do território e do direito cultural da população tradicional de pescadores artesanais da Ponta Oeste, Ilha do Mel. [22 ago. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 27min. 53s.). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Nativa. Pescadora Artesanal e Presidente da Associação de Pescadores da Comunidade Ponta Oeste, Ilha do Mel, 60 anos*].

DONA ZELI. Depoimento sobre os saberes e crenças religiosas de uma nativa mateira/ervateira e cartomante. [19 out. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 1h., 03min.). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Nativa. Mateira/Ervateira, Cartomante e Coletora de Lixo Reciclável, 60 anos*].

PADRE MICHELÂNGELO RAMERO. Depoimento do Pe. Miguel sobre as práxis religiosas da Igreja Católica na Ilha do Mel. [13 mar. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Residência Missionária: Vila Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 1h, 10min, 24s). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Padre, 79 anos*].

PASTOR ADRIANO ANDRÉ DA SILVA. Depoimento do Pastor André sobre as práxis religiosas da Igreja Assembleia de Deus na Ilha do Mel. [18 out. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel: Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 1h, 10min). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Pastor, 34 anos*].

PASTOR GLAUCO FERNANDES DOS SANTOS. Depoimento do Pastor Glaucio sobre as práxis religiosas da Igreja Bola de Neve na Ilha do Mel. [10 janeiro 2014]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Paranaguá: Costeira, 2014. 1 CD, (ca. 1h, 12min). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Pastor, 33 anos*].

SR. CESÁRIO; DONA JURACI. Depoimento sobre os saberes e crenças religiosas de um casal de pescadores artesanais da Vila de Encantadas, Ilha do Mel. [14 jun. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Encantadas, 2013. 1 CD, (ca. 33min. 34s.). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Nativos. Casal de pescadores artesanais, 68 e 66 anos*].

SR. FAUSTO (Nhô Jeca). Depoimento de um pintor letrista sobre os saberes, crenças religiosas e a opção identitária de morar na Ilha do Mel. [21 out. 2012]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Terminal de Embarque: Vila Brasília, 2012. 1 CD, (ca. 32min, 22s). Remasterizado em digital. Entrevista exploratória concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Morador. Pintor Letrista, 60 anos*].

SR. LUCIANO. Depoimento sobre os saberes, crenças religiosas e práticas de pesca artesanal na Ilha do Mel. [02 mar. 2013]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Vila Brasília, 2013. 1 CD, (ca. 1h., 07min.). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do

Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Nativo. Pescador Artesanal mais Velho em Atividade, 83 anos*].

VÓ LANDINHA. **Depoimento sobre os saberes e crenças religiosas de uma benzedeira nativa.** [16 jan. 2014]. Entrevistador: Ezequiel Westphal. Ilha do Mel (Paranaguá): Encantadas, 2014. 1 CD, (ca. 20min. 38s.). Remasterizado em digital. Entrevista semiestruturada concedida para a realização de pesquisa do Curso de Doutorado em Sociologia da UFPR. [*Nativa. Benzedeira, 76 anos*].

APÊNDICE 1: FORMULÁRIO DE CONSENTIMENTO DE ENTREVISTA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

FORMULÁRIO DE CONSENTIMENTO DE ENTREVISTA

Prezado(a) Entrevistado(a),

Estamos realizando entrevistas com alguns moradores nativos e/ou lideranças religiosas da Ilha do Mel sobre suas percepções, experiências de vida, saberes acumulados no lugar em que vivem. Estamos particularmente interessados em discutir as questões religiosas e ambientais na sua relação direta com o modo de vida das pessoas e como que as diversas experiências religiosas – individuais e coletivas – se manifestam ou adquirem novos significados na Ilha do Mel. Além disso, há um interesse em compreender as dinâmicas e mudanças das religiosidades populares e de grupos tradicionais no Litoral Paranaense.

Portanto, eu, _____, AUTORIZO a divulgação e publicação da entrevista realizada por Ezequiel Westphal, orientada pelo *Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva*, com a exclusiva finalidade de realização de pesquisa acadêmica, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Curso de Doutorado, da Universidade Federal do Paraná. Esta será realizada com procedimento ético na preservação da informação, da integridade do(a) entrevistado(a) e de seu nome, utilizando-se de abreviatura ou primeiro nome para citação textual e indicação bibliográfica. As entrevistas serão gravadas em fitas de áudio, transcritas e registradas na íntegra em uma tese.

Assinatura

Ilha do Mel (Paranaguá/PR), ____/____/____

APÊNDICE 2 – ROTEIROS DE ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA
POPULAÇÃO TRADICIONAL DA ILHA DO MEL**

Entrevistador: Ezequiel Westphal
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

I – População Tradicional: um olhar sobre os saberes, práticas e relações de conflito e poder na Ilha do Mel

- ✓ Situando o entrevistado sobre o objetivo da entrevista.
- ✓ Elementos biográficos do entrevistado.
- ✓ Saberes e práticas tradicionais.
- ✓ Relações de conflito e poder com os órgãos ambientais ou de gestão pública.
- ✓ Religiosidade popular: permanências e mudanças.
- ✓ Práxis religiosas populares.
- ✓ Principais lutas e ações da sua comunidade religiosa: dificuldades e conquistas.
- ✓ Olhar sobre o sentido de progresso e infraestrutura na Ilha.
- ✓ Visão sobre o turismo na Ilha.
- ✓ Mudanças no modo de vida da população tradicional.
- ✓ Visão sobre a natureza e o meio ambiente na Ilha.
- ✓ Representação social e identitária do nativo sobre a Ilha

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA
AUTORIDADE RELIGIOSA: PASTOR**

(IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS)
(IGREJA PENTECOSTAL DEUS É AMOR)
(IGREJA BOLA DE NEVE)

Entrevistador: Ezequiel Westphal
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

I - Contextualização da pesquisa

- ✓ Situando o entrevistado sobre o objetivo da entrevista.
- ✓ Elementos biográficos do entrevistado e do ofício religioso na Ilha.

II - Práticas religiosas na Ilha do Mel

- ✓ Comente sobre a organização religiosa da Igreja na Ilha.
- ✓ Quais são as principais ações religiosas desenvolvidas?
- ✓ As lideranças participam de algum projeto socioambiental da Igreja?
- ✓ Comente sobre as principais lutas da sua comunidade religiosa: dificuldades e conquistas.
- ✓ Para o Sr., qual o grande desafio religioso na Ilha do Mel?
- ✓ O Sr. tem autonomia para atuar na Igreja?
- ✓ O que mais o identifica com a Igreja?
- ✓ Na sua visão, o que move os crentes (fieis) a participarem da Igreja?
- ✓ A sua Igreja possui algum projeto social na Ilha?
- ✓ Qual a sua visão sobre os pescadores artesanais na Ilha do Mel?

III – Relações de conflito e poder

- ✓ Qual a relação entre as Igrejas na Ilha? E entre pastores e destes com o padre?
- ✓ Já teve algum conflito com os irmãos (obreiros)?
- ✓ O Sr. segue alguma recomendação direta dos órgãos públicos (gestores) na Ilha?
- ✓ O Sr. segue alguma recomendação ambiental de autoridade superior da sua Igreja para o trabalho de evangelização na Ilha?
- ✓ A sua Igreja já teve algum conflito com a fiscalização ou um órgão ambiental

- na Ilha?
- ✓ O Sr. já sofreu alguma forma de controle ou interferência do IAP sobre o uso do cemitério na Ilha ou outra questão?
 - ✓ O Sr. já percebeu interferências da polícia ambiental em alguma celebração do culto por motivo de denúncia?

IV – Racionalidade capitalista e representações socioambientais da Ilha do Mel

- ✓ Qual a sua opinião sobre o “desejo de progresso e infraestrutura na Ilha?”
- ✓ Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha? Como o Sr. avalia o impacto no modo de vida da população tradicional?
- ✓ Qual a sua visão da doutrina evangélica sobre a natureza?
- ✓ Na Ilha do Mel há uma presença da população tradicional, principalmente de pescadores artesanais. Em sua opinião, o modo de vida desses grupos tradicionais nos últimos tempos sofreu mudanças?
- ✓ O Sr. costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os fieis ou ao ministrar a Palavra nos cultos?
- ✓ De que forma a religião pode contribuir para uma gestão democrática dos recursos ambientais na Ilha do Mel?

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA
AUTORIDADE RELIGIOSA: PADRE**

(IGREJA CATÓLICA APÓSTÓLICA ROMANA)

Entrevistador: Ezequiel Westphal
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

I - Contextualização da pesquisa

- ✓ Situando o entrevistado sobre o objetivo da entrevista.
- ✓ Elementos biográficos do entrevistado e do ofício religioso na Ilha.

II - Práticas religiosas na Ilha do Mel

- ✓ Comente sobre a organização religiosa da sua Igreja na Ilha.
- ✓ Quais são as principais ações religiosas desenvolvidas?
- ✓ As lideranças participam de algum projeto socioambiental da Igreja?
- ✓ Comente sobre as principais lutas ou ações da sua comunidade religiosa: dificuldades e conquistas.
- ✓ Para o Sr., qual o grande desafio religioso na Ilha do Mel?
- ✓ O Sr. tem autonomia para atuar na Igreja?
- ✓ O que mais o identifica com a Igreja?
- ✓ Na sua visão, o que move os leigos (fieis) a participarem da Igreja?
- ✓ A Igreja Católica possui algum projeto social na Ilha?
- ✓ Qual a sua visão sobre os pescadores artesanais na Ilha do Mel?

III – Relações de conflito e poder

- ✓ Qual a relação entre as Igrejas na Ilha? E a sua relação com os pastores?
- ✓ Já teve algum conflito com os leigos?
- ✓ O Sr. segue alguma recomendação direta dos órgãos públicos (gestores) na Ilha?
- ✓ O Sr. segue alguma recomendação ambiental do bispo diocesano para o trabalho de evangelização na Ilha?
- ✓ A sua Igreja já teve algum conflito com a fiscalização ou um órgão ambiental na Ilha?
- ✓ O Sr. já sofreu alguma forma de controle ou interferência do IAP sobre o uso do cemitério na Ilha ou outra questão?

- ✓ O Sr. já percebeu interferências da polícia ambiental em alguma celebração religiosa por motivo de denúncia?

IV – Racionalidade capitalista e representações socioambientais da Ilha do Mel

- ✓ Qual a sua opinião sobre o “desejo de progresso e infraestrutura na Ilha?”
- ✓ Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha? Como o Sr. avalia o impacto no modo de vida da população tradicional?
- ✓ Qual a sua visão da doutrina católica sobre a natureza?
- ✓ Na Ilha do Mel há uma presença da população tradicional, principalmente de pescadores artesanais. Em sua opinião, o modo de vida desses grupos tradicionais nos últimos tempos sofreu mudanças?
- ✓ O Sr. costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os leigos ou nas suas homilias?
- ✓ De que forma a religião pode contribuir para uma gestão democrática dos recursos ambientais na Ilha do Mel?

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA
AUTORIDADE RELIGIOSA: BISPO EMÉRITO DA DIOCESE DE PARANAGUÁ
(IGREJA CATÓLICA APÓSTÓLICA ROMANA)**

Entrevistador: Ezequiel Westphal
Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

I - Contextualização da pesquisa

- ✓ Situando o entrevistado sobre o objetivo da entrevista.
- ✓ Elementos biográficos do entrevistado e do ofício religioso na Ilha.

II - Práticas religiosas na Ilha do Mel

- ✓ Comente sobre as orientações pastorais da diocese de Paranaguá para o trabalho de evangelização nas Ilhas?
- ✓ A diocese de Paranaguá possui algum projeto social e pastoral nas Ilhas? Para o Sr., qual o grande desafio religioso nas Ilhas de da diocese de Paranaguá?
- ✓ De que forma a diocese vem enfrentando os desafios pastorais em relação aos pescadores artesanais da Ilha do Mel?

III – Relações de conflito e poder

- ✓ Qual o seu entendimento sobre a expansão das Igrejas Pentecostais na diocese e em particular nas Ilhas?
- ✓ O Sr. segue alguma recomendação direta dos órgãos públicos (gestores) na Ilha para orientar o clero e as lideranças leigas?

IV – Racionalidade capitalista e representações socioambientais da Ilha do Mel

- ✓ Há interesse da diocese em contribuir para uma gestão democrática dos recursos ambientais na Ilha do Mel?
- ✓ Nos últimos anos, a CNBB lançou vários temas importantes sobre na Campanha da Fraternidade como *Fraternidade e Água (2004)*, *Fraternidade e Amazônia (2007)* e *Fraternidade e a Vida no Planeta (2011)*. Como que este trabalho pastoral foi realizado na diocese, particularmente nas Ilhas?

APÊNDICE 3 – ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA: AÇÃO PASTORAL

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA: AÇÃO PASTORAL
LIDERANÇAS EVANGÉLICAS (VOLUNTARIADO)**

Entrevistador: Ezequiel Westphal

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

- 1) Para você, quais são as lutas da comunidade? Quais são as principais dificuldades? Quais as conquistas?
- 2) Na sua visão, o que move os obreiros (fieis) a participarem da Igreja?
- 3) A sua Igreja ou seu grupo religioso possui algum projeto social na Ilha?
- 4) O pastor costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os fieis ou na homilia?
- 5) Vocês obreiros, seguem alguma recomendação ambiental direta das autoridades religiosas da Igreja para as pastorais na Ilha?
- 6) Vocês obreiros, seguem alguma recomendação direta dos órgãos públicos (gestores) na Ilha?
- 7) Quais as mudanças ambientais que o Sr(a). percebe na Ilha?
- 8) Costuma ir à benzedeira?
- 9) Utiliza ervas medicinais ou remédios caseiros?
- 10) Tem alguma crença que os avós contavam na sua família e que é importante para você?
- 11) Qual a sua visão sobre a natureza?
- 12) Em sua opinião, a criação da Estação Ecológica na Ilha do Mel modificou o modo de vida dos nativos?
- 13) Qual a sua visão sobre os problemas ambientais na Ilha?
- 14) Para você, o modo de vida dos nativos se modificou nos últimos anos?
- 15) Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha?
- 16) Qual a sua opinião sobre o “desejo de progresso e infraestrutura na Ilha”?
- 17) A sua Igreja já teve conflito com a fiscalização pública ou de um órgão ambiental?
- 18) Qual a sua opinião sobre os problemas sociais na Ilha do Mel?
- 19) Para você, o que representa a Ilha do Mel?

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA: AÇÃO PASTORAL
LEIGOS CATÓLICOS (VOLUNTARIADO)**

Entrevistador: Ezequiel Westphal

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

- 1) Para você, quais são as lutas da comunidade? Quais são as principais dificuldades? Quais as conquistas?
- 2) Na sua visão, o que move os leigos (fieis) a participarem da Igreja Católica?
- 3) A sua Igreja ou seu grupo religioso possui algum projeto social na Ilha?
- 4) O padre costuma falar sobre as questões ambientais da Ilha com os leigos ou na homilia?
- 5) Vocês leigos, seguem alguma recomendação ambiental direta da diocese para as pastorais na Ilha? E da Campanha da Fraternidade?
- 6) Vocês leigos, seguem alguma recomendação direta dos órgãos públicos (gestores) na Ilha?
- 7) Quais as mudanças ambientais que o Sr(a). percebe na Ilha?
- 8) Costuma ir à benzedeira?
- 9) Utiliza ervas medicinais ou remédios caseiros?
- 10) Tem alguma crença que os avós contavam na sua família e que é importante para você?
- 11) Qual a sua visão sobre a natureza?
- 12) Em sua opinião, a criação da Estação Ecológica na Ilha do Mel modificou o modo de vida dos nativos?
- 13) Qual a sua visão sobre os problemas ambientais na Ilha?
- 14) Para você, o modo de vida dos nativos se modificou nos últimos anos?
- 15) Qual a sua visão sobre o turismo na Ilha?
- 16) Qual a sua opinião sobre o “desejo de progresso e infraestrutura na Ilha”?
- 17) A sua Igreja já teve conflito com a fiscalização pública ou de um órgão ambiental?
- 18) Qual sua opinião sobre os problemas sociais na Ilha do Mel?
- 19) Para você, o que representa a Ilha do Mel?

**APÊNDICE 4 – ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA: *REVISITANDO*
O CAMPO PÓS-QUALIFICAÇÃO – BUSCA DE SENTIDO RELIGIOSO**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA PÓS-QUALIFICAÇÃO:
*REVISITANDO O CAMPO DE PESQUISA: BUSCA DE SENTIDO RELIGIOSO***

LIDERANÇAS EVANGÉLICAS (VOLUNTARIADO)

Entrevistador: Ezequiel Westphal

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

- 1) Você mora na Ilha? Há quanto tempo?
- 2) De onde você veio? Na Ilha, já se mudou para algum lugar diferente?
- 3) Na Ilha, como você gosta de ser identificado (reconhecido)?
- 4) Na sua família, todos são evangélicos?
- 5) Para você, o que significa ser evangélico?
- 6) Você reza ou ora? O que pede a Deus nas suas orações pessoais?
- 7) Costuma ir ao culto? Com qual frequência?
- 8) É dizimista? Faz outras doações?
- 9) Qual a sua motivação para participar da Igreja?
- 10) A Igreja (Assembleia de Deus, Deus é Amor ou Bola de Neve) teve mudanças significativas na Ilha? Quais?
- 11) Parou de frequentar a Igreja alguma vez? Quanto tempo? Por quê?
- 12) Já mudou de religião? E de Igreja?
- 13) Qual a sua opinião sobre o trabalho de evangelização do pastor na Ilha?
- 14) Na Ilha, você tem conhecimento de conflito entre as igrejas? Entre pastores ou padres e pastores?
- 15) Já teve alguma desavença com o pastor ou mesmo com os leigos?
- 16) Participa das festas religiosas católicas na Ilha?
- 17) Participa de alguma atividade pastoral ou é voluntário na sua Igreja? Qual? Há quanto tempo?
- 18) Qual é o seu trabalho voluntário na Igreja? Você tem autonomia para fazer as coisas?
- 19) Na televisão, assiste algum culto? Qual?
- 20) Já alcançou alguma graça ou algum milagre? Qual?
- 21) Por que a religião é importante para você? O que você busca?
- 22) O que mais o identifica com a Igreja?

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**ROTEIRO DE ENTREVISTA ESTRUTURADA PÓS-QUALIFICAÇÃO:
*REVISITANDO O CAMPO DE PESQUISA: BUSCA DE SENTIDO RELIGIOSO***

LEIGOS CATÓLICOS (VOLUNTARIADO)

Entrevistador: Ezequiel Westphal

Orientador: Prof. Dr. Osvaldo Heller da Silva

Entrevistado(a): _____

Local de Residência: _____

- 1) Você mora na Ilha? Há quanto tempo?
- 2) De onde você veio? Na Ilha, já se mudou para algum lugar diferente?
- 3) Na Ilha, como você gosta de ser identificado (reconhecido)?
- 4) Na sua família, todos são católicos?
- 5) Para você, o que significa ser católico?
- 6) Você reza? O que pede a Deus nas suas orações pessoais?
- 7) Costuma ir à missa? Com qual frequência?
- 8) É dizimista? Faz outras doações?
- 9) Qual a sua motivação para participar da Igreja?
- 10) A Igreja Católica teve mudanças significativas na Ilha? Quais?
- 11) Parou de frequentar a Igreja alguma vez? Quanto tempo? Por quê?
- 12) Já mudou de religião? E de Igreja?
- 13) Qual a sua opinião sobre o trabalho de evangelização do padre na Ilha?
- 14) Na Ilha, você tem conhecimento de conflito entre as igrejas? E entre pastores ou padres e pastores?
- 15) Já teve alguma desavença com o pastor ou mesmo com os leigos?
- 16) Participa das festas religiosas católicas na Ilha?
- 17) É devoto(a) de algum santo? Tem algum santo ou altar religioso em sua casa?
- 18) Participa de alguma atividade pastoral ou é voluntário na sua Igreja? Qual? Há quanto tempo?
- 19) Qual é o seu trabalho voluntário na Igreja? Você tem autonomia para fazer as coisas?
- 20) Na televisão, assiste algum culto? Qual?
- 21) Já alcançou alguma graça ou algum milagre? Qual?
- 22) Por que a religião é importante para você? O que você busca?
- 23) O que mais o identifica com a Igreja?

**APÊNDICE 5 – LEVANTAMENTO DE TESES
E DISSERTAÇÕES SOBRE A ILHA DO MEL**

LEVANTAMENTO DE TESES E DISSERTAÇÕES SOBRE A ILHA DO MEL

Nº	AUTOR	TÍTULO	AREA DO CONHECIMENTO	MODALIDADE	IES	ANO
01	AZUMA, Mariana Vieira Porsani	Actinobactérias com potencial biotecnológico isoladas da Região Entre-Marés da Ilha do Mel, Pr, Brasil	Ciências Biológicas: Microbiologia	Dissertação	UFPR	2011
02	SCHWARZ JUNIOR, Roberto	Composição, estrutura e abundância da ictiofauna capturada com redes de arrasto de portas na plataforma continental interna rasa do litoral do Paraná	Ciências Biológicas: Zoologia	Tese	UFPR	2009
03	MORAIS, Rodofley Davino de	Avaliação da qualidade dos sedimentos superficiais do complexo estuarino de Paranaguá	Sistemas Costeiros e Oceânicos	Dissertação	UFPR	2009
04	BUZZATO, Adriano César	As comunidades locais e os conflitos de uso dos recursos naturais no litoral sul do Estado do Paraná	Geografia	Dissertação	UFPR	2009
05	KUMODE, Marina Mieko Nishidate	Análise das causas da deterioração precoce dos postes de madeira tratada na Ilha do Mel	Ciências Florestais	Dissertação	UFPR	2008
06	MARTINEZ, Janaina	Análise da degradação ambiental da Vila de Encantadas – Ilha do Mel/Pr, com enfoque no lixo – uma introdução	Geografia	Dissertação	UFPR	2009
07	TANAJURA, Elmo Leonardo Xavier	Investigações quanto aos parâmetros que influenciam no processamento de dados GPS visando a geração do MDT do esporão arenoso da Ilha do Mel	Ciências Geodésicas	Dissertação	UFPR	2009
08	MATUELLA, Bruno de Andrade	O Efeito de um derramamento de óleo na abundância e estrutura populacional de <i>excirolana armata</i> em duas praias da Ilha do Mel, Pr	Sistemas Costeiros e Oceânicos	Dissertação	UFPR	2007
09	FUZETTI, Luciana	A pesca na Ilha do Mel (Paraná-Brasil): pescadores, atividades e recursos pesqueiros	Ciências Biológicas	Dissertação	UFPR	2007

Nº	AUTOR	TÍTULO	AREA DO CONHECIMENTO	MODALIDADE	IES	ANO
10	ALUIZIO, Rodrigo	Análise comparativa da fauna associada às linhas de detritos em duas praias estuarina da Ilha do Mel	Ciências Biológicas: Zoologia	Dissertação	UFPR	2007
11	BONFIM, Berenice Bley Ribeiro	A geografia na formação do profissional em turismo	Geografia Física	Tese	USP	2007
12	TELLES, Daniel Hauer Queiroz	Análise sobre a situação socioambiental e atividade turística da Vila de Encantadas, Ilha do Mel – Paraná	Geografia	Dissertação	UFPR	2007
13	CAVICHIOLO, Leticia Estela	Aspectos morfológicos e ecológicos dos principais tipos morfofuncionais de plântulas ocorrentes na Ilha do Mel, Pr	Ciências Biológicas: Botânica	Dissertação	UFPR	2006
14	SCHENA, Fernando	Turismo, Estado, sociabilidades e mudança: uma etnografia da Vila de Encantadas, Ilha do Mel-Pr	Antropologia Social	Dissertação	UFPR	2006
15	SPERB, Matias Poli	Turismo sustentável e gestão ambiental em meios de hospedagem: o caso da Ilha do Mel	Administração	Dissertação	UFPR	2006
16	MEDEIROS, Neoli Lopes	Qualidade da água freática e dos córregos da comunidade de encantadas – Ilha do Mel – PR	Geologia Ambiental	Dissertação	UFPR	2004
17	ESTEVES, Cláudio Jesus de Oliveira	Turismo e qualidade da água na Ilha do Mel (Litoral do Paraná)	Geografia	Dissertação	UFPR	2004
18	NIEFER, Inge Andrea	Análise do perfil dos visitantes das Ilhas do Superagui e do Mel: marketing como instrumento para um turismo sustentável	Engenharia Florestal	Tese	UFPR	2002
19	SOUZA, Elaine Cristine Barros de	Análises temporais de alta precisão utilizando GPS para avaliação das variações volumétricas ocorridas no istmo da Ilha do Mel	Geografia	Dissertação	UFPR	2002
20	MARQUES, Márcia Cristina Mendes	Dinâmica da dispersão de sementes e regeneração de plantas da planície litorânea da Ilha do Mel – Pr	Ciências Biológicas: Biologia Vegetal	Tese	UNICAMP	2002

Nº	AUTOR	TÍTULO	AREA DO CONHECIMENTO	MODALIDADE	IES	ANO
21	ARÁUJO, Alfredo Duarte de	Dinâmica sedimentar e evolução paleogeográfica do Saco do Limoeiro na Ilha do Mel, e sua relação com o canal de acesso ao Porto de Paranaguá	Geologia Ambiental	Dissertação	UFPR	2001
22	COZERA, Carina	Composição florística e estrutura fitossociológica do estrato herbáceo sub-arbustivo m duas áreas de floresta ombrófila densa, Paraná, Brasil.	Biologia Vegetal	Dissertação	UNICAMP	2001
23	BRITEZ, Ricardo Miranda de	Efeito do alumínio em duas espécies arbóreas da planície litorânea da Ilha do Mel - PR	Engenharia Florestal	Tese	UFPR	2001
24	AMEND, Marcos Rodolfo	Avaliação da oferta e demanda turística na comunidade da Barra do Superagui/Paraná	Engenharia Florestal	Dissertação	UFPR	2001
25	PINHEIRO, Pedro Carlos	Dinâmica das comunidades de peixes em três áreas amostrais da Ilha do Mel, Baía de Paranaguá, Paraná, Brasil	Ciências Biológicas: Zoologia	Dissertação	UFPR	1999
26	REICHMANN NETO, Frederico	As inter-relações da energia elétrica com aspectos de conforto e modernidade em pequenas comunidades: um estudo de caso na Ilha do Mel-Pr	Geografia	Tese	UFPR	1999
27	MORAES, Valéria dos Santos	Conservação de aves em Ilhas do Litoral Paranaense	Ciências Biológicas: Ecologia	Dissertação	UFPR	1998
28	SILVA, Sandro Menezes	As formações vegetais da planície litorânea da Ilha do Mel, Paraná, Brasil: composição florística e principais características estruturais	Biologia Vegetal	Tese	UNICAMP	1998
29	COUTO, Erminda da Conceição Guerreiro	Estrutura espaço – temporal da comunidade macrobêntica da planície intertidal do Saco do Limoeiro – Ilha do Mel (Paraná, Brasil)	Ciências Biológicas	Tese	UFPR	1996
30	PARANHOS FILHO, Antonio Conceição	O processo erosivo e as variações morfodinâmicas praias na Ilha de Mel (Baía de Paranaguá – Pr)	Geologia Ambiental	Dissertação	UFPR	1996

Nº	AUTOR	TÍTULO	AREA DO CONHECIMENTO	MODALIDADE	IES	ANO
31	SILVA, Sandro Menezes	Composição florística e fitossociologia de um trecho de floresta de restinga da Ilha do Mel, município de Paranaguá – PR	Biologia Vegetal	Dissertação	UNICAMP	1990
32	KRAEMER, Marília de Carvalho	Malhas da pobreza: exploração do trabalho de pescadores artesanais na Baía de Paranaguá	Antropologia Social	Dissertação	PUCSP	1978
33	JAKOBI, Ivete	Dosagem do oxigênio e m poços e rios do município de Curitiba e da Ilha do Mel	Ciências Biológicas	Tese (Livre Docência)	UFPR	1955
34	FIGUEIREDO, José Carlos de	Contribuição à geografia da Ilha do Mel (Litoral do Estado do Paraná)	Geografia	Tese (Cátedra)	UFPR	1954

Fonte: WESTPHAL, 2014.

